

Title	西洋中世スコラ哲学の合理性概念
Author(s)	川添, 信介
Citation	(2004)
Issue Date	2004-03
URL	http://hdl.handle.net/2433/85041
Right	
Type	Research Paper
Textversion	publisher

西洋中世スコラ哲学の合理性概念

(13610007)

平成13年度～平成15年度科学研究費補助金
(基盤研究(C)(2))

研究成果報告書

平成16年3月



研究代表者 川添信介

(京都大学・文学研究科・助教授)

は し が き

古代ギリシアに始まったとされる哲学という人間の営みは、何らかの意味で多くの人が承認しうる原理によって世界と人生の全体を合理的に説明したいという欲求にもとづいていたと考えられる。哲学はその成立の端緒から合理性という概念と分かちがたく結びついていると思われるのである。だが、西欧スコラ期はいうまでもなくキリスト教が支配的な地位を占めていた世界においてなされていた。このような歴史的事情はその時代と地域で行われていた、神学を中心とする学問がはたして哲学の名に値するものであるのかという問題を引き起こす。そこにギリシア的な理念としての合理性の支配があったのであろうか。あるいは、近世以降の西洋哲学において承認されているような合理性はスコラ期に見いだされるのか。さらには、古典ギリシアや近世の時代とはたしかに合理性の意味するところが完全に同じではないにしても、何らかの意味での合理性と呼べるものを中世スコラ思想は持っていたといえるのであろうか。そして、もしそこに異なった意味での合理性が認められるとすれば、現代に生きるわれわれにとってどのような意義をもっているのであろうか。

このような問題連関のもとに、本研究は西欧13世紀のスコラ神学における合理性の概念の諸相を歴史的に厳密に明らかにしようとすることを試みた。その探究の結果、キリスト教の啓示に対する信仰という表面的には合理性と背馳するように思われる信条を基底としているスコラ神学においても、学問としての何らかの意味での合理性が探究の対象とされていることが明らかとなった。またそればかりでなく、13世紀西洋という極めて限定された時代と地域においてさえも、広義での合理性の内部に相当の多様性を含みこんでいることも明示されることになった。

研究代表者は本研究を骨格として、平成15年に京都大学大学院文学研究科に博士論文「西欧13世紀における哲学の諸概念」を提出し、同年11月に博士（文学）の学位を授与された。本報告書では、その博士論文の内の「序章：水とワイン」と結論にあたる「第5章 哲学としての神学」を掲載した。それとともに、その博士論文の準備作業の一部であった、トマス・アクィナス『対異教徒大全』第1巻第10章から第102章の翻訳をあわせて掲載することとした。

本研究によって、スコラ期における西洋の合理性概念の歴史的把握はほぼ完了したといえるであろうが、その歴史上の概念が現代の哲学上の諸問題の関連や社会的・文化的状況において持つ意義について理論的に討究する作業は、まだ十分とはいえない。この作業は今後の課題として残されているのである。

最後に、本研究の機会を与えていただいた日本学術振興会に深い感謝の念を表したい。

研究代表者 川添 信介

研 究 組 織

研究代表者 : 川添 信介 (京都大学・文学研究科・助教授)

交 付 決 定 額 (配分額)

(金額単位: 千円)

	直 接 経 費	間 接 経 費	合 計
平成13年度	1,500	0	1,500
平成14年度	600	0	600
平成15年度	800	0	800

研 究 発 表

- シンポジウム報告「特権的真理と懐疑主義の間に」
『中世思想研究』第43号 (中世哲学会) 2001年9月
- 「トマス・アキナスにおける確実性について」
『哲学研究』第573号 (京都哲学会) 2002年4月
- 「水とワイン－スコラ神学者の<哲学>」
『哲学研究』第574号 (京都哲学会) 2002年10月
- 「トマス・アキナスと無知の知」
『アルケー』第11号 (関西哲学会) 2003年7月

<研究成果・目次>

- 博士論文摘録
 - － 序章: 水とワイン (3)
 - － 第5章 哲学としての神学 (9)
- 翻訳 トマス・アキナス『対異教徒大全』第1巻第10章-第43章 (18)

序章：水とワイン

διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοπός πῶς ἐστίν·
ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων·
(Aristoteles, *Metaphysica* I, c.2, 982b18-19)

1 節 哲学と神学

最初に二つのテキストを見てみたい。

哲学という水を聖書というワインに混ぜ合わせ、ワインから水が生じるようにするべきではない。こんなことは最悪の奇跡というべきであろう。聖書では、キリストは水からワインを生ぜしめたとあるのであって、その逆ではないからである⁽¹⁾。

次のように言うことができる。すなわち、二つのうちの一方が他方の権域に移行したときには、それは混合とはみなされない。そうみなされるのは、両方がその本性を変化させられた時である。従って、聖なる教えにおいて哲学的教説を信仰への服従にもたらしうな仕方を用いる人々は、水をワインに混ぜるというのではなく、むしろ水をワインに変化させているのである⁽²⁾。

最初のテキストはボナヴェントゥラの『神の六日の業についての講話』（1273年ごろ）である。二番目のテキストはトマス・アクィナスの『ボエティウス三位一体論注解』（1256年-59年ごろ）である。この両方で使われている比喻は、もともとは旧約聖書の『イザヤ書』1章22節の記事にあり、それを受けて『ヨハネによる福音書』2章のイエスがカナの婚礼のときに水をワインに変えたという奇跡の記事をその背景としている。この同時代の著名な二人のスコラ学者が、水を哲学に、ワインを聖書あるいは聖なる教えとにたとえているが、その扱いはほとんど正反対、とまで言わなくとも相当に異なった考えとなっていることに注目したい。ごく大枠において捉えるならば、ボナヴェントゥラは哲学という水を聖書に混ぜるなど言い、アクィナスは哲学という水を聖

⁽¹⁾ Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, col. XIX, 14: Non igitur tantum miscendum est de aqua philosophiae in vinum sacrae Scripturae, quod de vino fiat aqua hoc pessimum miraculum esset; et legimus, quod Christus de aqua fecit vinum, non e converso.

⁽²⁾ Thomas Aquinas, *Super Boetium de trinitate*, q.2, a.3, ad 5: Et tamen potest dici quod quando alterum duorum transit in dominium alterius, non reputatur ixtio, set quando utrumque a sua natura lateratur; unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam uino, set aquam conuertunt in uinum.

なる教え（彼は神学をこの名称で呼ぶことが多い）に混ぜて哲学を役立つものにせよと主張している、とさしあたり読むことができる。ここには、13世紀中葉において哲学と呼ばれていた知的営みが、この二人にとって何か違った相貌のもとに現れ、神学との関係において異なったあり方をするものとして捉えられていることが象徴的に現れている。フランシスコ会とドミニコ会という異なった背景を持つとはいえ、この両者は同時期にパリ大学神学部の教授として活動した偉大なキリスト教神学者であることは、ほぼ一致して承認されている。つまり、学問にとどまらずその生のありようを規定していた信仰を同じくしていたこの二人にとってさえも、その信仰に基礎を持つキリスト教神学は、少なくとも神学の近傍にあった哲学というもののとの関係において、大きな差異を持つものだったのである。本研究はこの13世紀中葉という、いわゆる「盛期スコラ学」の時期において、哲学という知的な営みがどのように規定され、その規定をつうじてキリスト教神学とどのような関係を持つと捉えられていたのかを明らかにしようとするものである。

このような考察にはどのような意味を認めることができるであろうか。それは第一には、「哲学(philosophia)」という営みそのものが、「哲学とはいったいいかなる営みなのか」という反省を本質的契機として含むものであるとしたら、この時期の上記のような差異を含む哲学の多様性は興味深い考察対象となるはずだからである。自他が持っていると思なしている「知」のあり方を批判的に吟味することがソクラテスにとって φιλοσοφία の核心にあったとすれば、哲学の自己規定という課題は、それこそ哲学だけが問題にしうることとして哲学的課題であったと言えよう。13世紀のスコラ学もこの一般的な意味での哲学的課題を引き受け、それに対する一定の立場を提示していることは間違いがないのである。

しかし、このような一般的な意味だけではなく、この盛期スコラ学に固有の歴史的課題を限定することができる。それはまずもって、上記テキストで明らかなように、この時期の哲学の自己規定がキリスト教という宗教との関係においてなされていることである。とはいえ、哲学とキリスト教との接触・連関はこの13世紀に始まったわけではなく、キリスト教の成立そのものと初めから関わっていた。イエス自身がギリシア哲学を背景として持っていたのではないにしても、パウロを中心とした初代教会がそこで成立した地中海世界は、広義でのギリシア・ローマの哲学的背景を持つ世界（ヘレニズム世界と通称される）であった。さらには、3世紀から始まる公会議における教義の確定過程がキリスト教というものの自己規定の過程であったと言ってよいであろうが、その公会議において活躍した神学者たちの多くはギリシア哲学の教養をもっており、そのギリシア哲学の諸概念との対峙のなかで教義を作り上げていったとさえ言えるであろう⁽³⁾。そして、そのギリシア哲学との「対峙」という連関のなかでは、テルトゥリアヌスに代表されるように、キリスト教を反哲学として規定する立場も現れた⁽⁴⁾。このような立場にとっても、差異を強調するという意味でギリシア哲学はキリスト教の自己理解にとっての基準枠の位置を占めているといえる。

だがより標準的な「対峙」の仕方は、キリスト教こそがギリシア哲学のいわば後継者あるいは

⁽³⁾ もちろん、公会議が単なる理論闘争に終始したのではなく、当時のローマ皇帝たちのさまざまな政治的思惑と深く連関していたことは無視できない。その意味で「正統と異端」の区別は歴史的偶然の要素を持つが、本研究の主題となる時期の神学者たちが教義確定の過程のうちにそのような偶然性を見て取っていないために、この点を問題とする必要はないであろう。

⁽⁴⁾ 「不条理ゆえにわれ信ず (credo quia absurdum)」というモットーによって語られる立場であるが、この言葉がそのままテルトゥリアヌスのテキストに見出されるわけではないことは周知のことである。だが、たとえば『護教論』などには、明瞭に哲学と対立するものとしてのキリスト教理解が見出される。Apologeticum c.46, 18: Adeo quid simile philosophus et christianus, graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et salutis uitae, uerborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, et interpolator et integrator ueritatis, furator eius et custos?

完成者であるという理解であったと言えよう。そのような立場の最初期の例はユスティノスの『ユダヤ人トリュフォンとの対話』序文に見出される。すなわち、ギリシア哲学の諸派を遍歴した後、プラトン派に一応の満足を覚えていたユスティノスが、一人のキリスト教徒の老人の話を聞いて「これだけが確実で有益な哲学であることを見出した」⁽⁵⁾と語るのである。ここにはギリシア哲学を超えたものではあるにしても、それとある種の連続性を保持しその完成形態としてキリスト教の教えを捉える立場が明瞭である。

また、アウグスティヌスにおいても、たとえば『神の国』第8巻におけるギリシア哲学者の「神学」の分析において、*amor sapientiae*としての哲学と *Sapientia*としての創造主を指定するキリスト教との連続性が主張されている⁽⁶⁾。さらに次のようなテキストには、哲学とキリスト教との連続性がより明瞭に見て取れるであろう。

私は君にお願いしておく。われわれのキリスト教の哲学よりも異教徒の哲学の方が誉れあるということはない。知恵の探求あるいは知恵への愛ということがこの名前によって意味されている時には、われわれの哲学こそが一にして真なる哲学なのである⁽⁷⁾。

しかし、13世紀中葉のわれわれが問題としようとしている時期のスコラ学の歴史的問題状況は、ギリシア哲学一般とキリスト教の関係といったものに尽くされているわけではない。それは今確認したようにキリスト教の教義の確立と不可分に、その歴史の最初からあった関係であった。この時代の重大な課題は異教的な哲学一般ではなく、アリストテレス哲学という限定された哲学とキリスト教の関係であったことは周知のことであろう。12世紀までの西方キリスト教世界において営まれてきた知的営為の中心にはアウグスティヌスの思想があったと言ってよいが、そのアウグスティヌスはプラトン主義の色彩を強く持っていた。アウグスティヌス自身が、プラトン主義者ほどキリスト教徒である「われわれに近づいた者はだれもいなかった」⁽⁸⁾のであり、プラトン主義者は「わずかの言葉と考えとを変えるだけで、キリスト教徒になるであろう」とまで、アウグスティヌスは認定している⁽⁹⁾。

そして、そのプラトン主義とはいかなる立場なのかについては、端的に次のように述べている。

それゆえ、最高で真なる神について次のように、すなわち神とは被造物の作出者であり、認識されるべきことがらの光であり、為すべきことがらの善であると、そして、自然の原理も教えの真理も生の幸福も神からわれわれにもたらされると考えた哲学者たちは、プラトン主義者と呼ばれるのがいっそう適切であろう⁽¹⁰⁾。

⁽⁵⁾ *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, c.8, 2: διαλογιζόμενός τε πρὸς ἑμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον.

⁽⁶⁾ Augustinus, *De civitate Dei* VIII, c.8: quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit.

⁽⁷⁾ Augustinus, *Contra Iulianum*, IV, 14, 72. PL 44, col.774: Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium quam nostra christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine.

⁽⁸⁾ Augustinus, *De civitate Dei*, VIII, c.5: Nulli nobis quam isti propius accesserunt.

⁽⁹⁾ *De vera religione*, IV, 7: Itaque si hanc vitam illi viri nobiscum rursus agere potuissent, ... et paucis nutatis verbis atque sententiis christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt.

⁽¹⁰⁾ *De civitate Dei*, VIII, c.9: Quicumque igitur philosophi de Deo summo et vero ista senserunt, quod et rerum creaturarum sit effector et lumen cognoscendarum et bonum agendarum, quod ab illo nobis sit et principium naturae

そして、この立場がキリスト教の基本的な教説と調和的なものであることは見やすい。すなわち、神がこの世界の創造者として存在論の基盤をなしていること、人間の認識にとって神の助けを不可欠とする照明説、そして行為の規範を提示するとともに幸福の対象としての神の理解という三つの観点において、プラトン主義とキリスト教の教えとが親和的であると理解されていたのである。もちろん、このように認定されているプラトン主義というものが、アウグスティヌスの場合にはプラトン自身の教説というよりは新プラトン主義のものであることは周知のことである。キリスト教的プラトン主義と呼ばれるもののもう一つの源泉である偽ディオニシウスにおいても、それが新プラトン主義と密接に結びついたものであることも明らかである。したがって、「プラトン主義」、「プラトン主義者」といってもプラトン自身とは区別されたものだという留保をしなければならない。

しかしながら、13世紀のアリストテレス哲学の導入という新たな事態の前では、この留保はそれほど重要な意味を持たないであろう。ごく基本的な論点だけを前述のアウグスティヌスのプラトン主義者の教説と対比して記するならば、創造という変化の不在、人間の真理認識における照明の役割の否定、倫理的規範の超越的性格の欠落といった点で、「自然主義的傾向」を強く持つアリストテレスの哲学は反プラトン主義的であるように見える。したがってまた、それはキリスト教の基本的世界像と人間観と背馳するものとも言えるであろう。このようなアリストテレスの哲学の持つ特質は、プラトン主義の陣営の内部の差異を小さなものとする。そして、冒頭で掲げた二人の神学者が「哲学」の名で捉えているものは、アリストテレスの哲学あるいはそれに深く影響された哲学であることは間違いがないのである。

2 節 1277 年のパリ禁令の問題

以上のように、われわれが論じようとしている時期の神学者たちが抱えていた課題は、端的に言えばアリストテレス的哲学とキリスト教の教えとの間にどのような関係を作るのかというものであった。そして、このアリストテレス哲学に対するキリスト教の側からの態度決定が、ほぼ明確になるのが1270年代である。12世紀末からの「アリストテレス著作集」が翻訳され読まれ続けてきたのであるが、その哲学体系が最初はアヴィセンナをつうじて、後には「注釈家」アヴェロエスを経て理解されていたと言ってよい。その他のギリシアの注釈家をつうじた理解をも無視できないとはいえ、この二人のイスラームの哲学者を経た理解がラテン世界のアリストテレス理解の中核でありつづけ、その理解が十分な成熟をみるのが1270年代であった。しかし、とりわけアヴェロエスの提示するアリストテレスがきわめて明瞭な反キリスト教的哲学だと理解されたために、その1270年代にはキリスト教の伝統的立場からアリストテレス的哲学に対して何らかの制限を加えようとする方向性が明瞭な仕方では提示されることになったのである。

そこで本研究はこの1270年代の、とりわけ最も大規模で強い影響力をもったとされる1277年のパリ司教エティエンヌ・タンピエ (Étienne Tempier) による禁令を導きの糸とすることで、それにかかわった哲学者たちの立場を分析することにしたい。その歴史的経過の詳細は第1章で見ることにするが、あらかじめ概括的に述べておくと、この禁令は全体としてアリストテレス哲学

et veritas doctrinae et felicitas vitae, sive Platonici accommodatius nuncupentur,...

に依拠しながら、反キリスト教的だと解される 219 箇条に及ぶ命題を掲げ、これらをパリ大学において教えることを禁じ、禁を犯すものを破門に処するというものである。その中にはたとえば、世界の永遠性、知性単一説のように、それ自体は哲学的論点でもありながらキリスト教の教義と背馳する主張や、三位一体の否定のようにより直接的に（それ自体は哲学的立場ではなく）キリスト教の教えに反する主張が含まれている。このような個別的論点それぞれも吟味すべき哲学上の多様性を提示していることはまちがいない。だが、この禁令に付された「序文」が哲学史上の意義のきわめて大きなものであるとみなされてきたし、また、われわれの研究にとっても重要な意義のある論点を含んだものである。それは哲学とキリスト教の教えという二つの真理が両立しているという「二重真理説 (The double truth theory)」と呼ばれてきた立場である。この教説の内実についても、第 1 章でその詳細をみることにするが、パリ司教を中心とする人々が、パリ大学学芸学部 (facultas artium) の教師たちの一部が、極端なアリストテレス主義を信奉した結果キリスト教の教義と矛盾する主張をし、その矛盾を糊塗するために二重真理説という途方もない立場を唱えていると、非難したのである。この非難の対象となったブラバンティアのシゲルス (Sigerus de Brabantia) やダキアのボエティウス (Boethius de Dacia) などの学芸学部の教師たちは、「ラテン・アヴェロエス主義者 (Latin Averroist)」と通称されてきた。

この「ラテン・アヴェロエス主義」とそれに対するキリスト教の側からの禁令が、12 世紀末からのアリストテレス哲学のラテンキリスト教世界への導入の一つの結末であることは間違いがない。この 1270 年代の一連の歴史的動きにはラテン・アヴェロエス主義者はもちろんのこと、多くの神学者がかかわっている。その神学者たちの中心には、禁令そのものに直接すがたを現していないにしても、ボナヴェントゥラとトマス・アクィナスがいた。そして、冒頭の彼らのテキストもかわりの濃淡はあるにしても、ともにその当時のこのラテン・アヴェロエス主義をめぐる課題に対する反応であったのを見なしうるものなのである。

このような歴史的概観のもとに、本論文は 1277 年のパリ禁令にさまざまな形で関わった神学者・哲学者たちの基本的な哲学概念を、その禁令の提示する二重真理説を中心に据えながら、明らかなものとしようとするものである。

3 節 本研究の目的と方法

こうして、13 世紀中葉における哲学の諸形態を解明することを第一義的な目的とする本研究は、まず 1270 年代にいたるアリストテレス哲学の受容と反応についての歴史的経過を概観したのち (第 1 章)、「ラテン・アヴェロエス主義」の言う哲学とはどのようなものであったのかの分析に向かうことになる (第 2 章)。こうしてその時代が抱えていた問題の連関を明らかにした後に、ラテン・アヴェロエス主義に対する根底的反対者としてのボナヴェントゥラが、哲学をどのようなものとして把握し、それがキリスト教神学とどのように関わるとみなしていたのかが追究される (第 3 章)。その上で、ある意味で「ラテン・アヴェロエス主義者」の友だとされると同時に、今日ではこの時期の最大の神学者だとみなされているトマス・アクィナスの哲学観が検討されることになる (第 4 章)。

本論文がおおよそ以上のような構造を取るようになることから分かるように、その研究の目

的と方法は歴史的なものである。あくまで当時の歴史的状況とそこに残されたテキストから何が読み取れるのかを明らかにするという姿勢を崩さないことにしたい。本論文全体においてこのような哲学史的・文献学的目的と方法は当然保持すべきものであると考えるが、第5章だけはその目的と方法から多少はなれて考察を試みたい。それは、上述のような13世紀の歴史的状況と其中で展開された哲学上の討論、あるいは広く思想的な討論を分析することに、それだけでは21世紀に生きるわれわれが意味を認めることは困難であると考えからである。哲学においても、他の諸学と同様に「過去に学ぶ」ことの重要性は変わらない。だからこそ、本研究でも第一義的には歴史的方法を用いる。しかし、哲学の場合には他の学問にもまして、哲学をしているわれわれ自身が、その生きている時代において、いかに「よく生きるか」ということと分かちがたく結びついているはずである。そして、さしあたり13世紀という時代は21世紀と大きく異なっているし、西ヨーロッパの宗教的・文化的・社会的状況は日本のそれとは共通点を見いだすほうが困難であると見なしうるであろう。そのようにわれわれがそこに生きているのとはきわめて異なった西欧中世の状況のうちで成立した思想的営為を、それでもわれわれの異なった状況において研究することに意味を見出すためには、単純に過去を過去として把握するという歴史的方法は不十分である。哲学史の研究は哲学そのものに関する反省へと接続するのでなければ、単なる好事家の仕事になってしまうであろう。以上の意味で第5章では、4章までの歴史的分析の結果を踏まえて、13世紀中葉の哲学の諸形態からわれわれが何を学びうるのかを、試論的にはあるが、探求することにした。

結論：哲学としての神学

1 節 三つの哲学観

われわれはこれまで、アリストテレス哲学の全面的導入に伴う「1270年代の危機」をめぐるさまざまな思想の潮流を見てきた。そこには、少なくともテキストとしては共通するアリストテレスという新たな哲学を目の前にした人々が、その同じテキストに対してさまざまに異なる対応をしていたことが確認できた。12世紀までの西欧キリスト教世界が、その創造論を背景としてプラトン主義との極めて密接な連関のもとで世界を知的に理解してきたのに対して、イデア論拒否に典型的に見られるようなアリストテレスの「自然主義」とも呼ぶべき哲学はまったく新たな世界像と理解の方法を示していたのである。パリ大学を中心に13世紀中葉に学問にかかわった人々は、この新しい哲学に対して何らかの仕方で自己の立場を確定する必要を感じざるを得なかったし、実際にさまざまな対応を示したのである。

そこでいま一度、前章までで吟味した「急進的アリストテレス主義者たち」、ボナヴェントゥラ、それにトマス・アクィナスという三者がアリストテレス哲学に対して、あるいは「哲学」という知的営みをどのようなものとして捉えていたのかを整理し直すことにしよう。まず、この三者にとって共通認識となっていたと言ってよい二つの点を確認しておこう。

(1) <哲学>と神学とが区別されていたこと

この点は今日の常識的な見方からすれば、改めて言うべきことではないとも思える。聖書という啓示にもとづく神についての知としての神学と自然本性的理性だけによる哲学という知とは、根本的にそのあり方を異にしており、区別されたものであることは当然であると思われていると言えよう。だが、歴史的に言うならば、13世紀のこの時期になって哲学と神学との区別は厳密になされ始めたのである。もちろん、冒頭の序論でも述べたように、キリスト教が自己の信仰内容について一定の理論的反省を始めた初期の段階では、非キリスト教的なギリシア起源の哲学との区別と対比という視点は存在していた。しかし、そのキリスト教のある種の理論化の枠組みを与えたのがプラトン主義的な世界像であったために、当初のギリシア哲学とキリスト教の教えとの対立・齟齬というものは背後に退くことになったと言ってよい。少し極論すれば、キリスト教の教えはギリシア哲学の完成形態として理解されてきたのである。ところが、アリストテレスの哲学（とりわけ『分析論後書』に見られるような学問的知識の理念）の導入は、哲学的知識の形態と啓示による神学との対立を明確に意識させることになったのである。知識の獲得方法の相違、獲得可能と見なされる知識の領域の広狭などにおいて、哲学と神学との間に截然とした区別が必要であることが共通了解となっていたのである。

このことは教育制度としての大学の組織上の区別としても明確に位置づけられることになった。古代以来の自由学芸の伝統のもので、中世の大学には学芸学部が設置されていた。だが、その学芸学部はごく初期から実質的にはアリストテレスを中心とした「哲学学部」となっていた。そして、学芸学部は上級の神学部、法学部、医学部とは並列的な関係にあるのではなく、まさに一般教養としての自由学芸の学部として、制度上は準備的なものとして下位に位置していた。それゆえ、神学を学ぶ者もアリストテレスの哲学を経なければならなかったのである。もちろん、この準備的な学部としての学芸学部の位置づけは、さしあたりは大学という制度上のことであったとしても、その背景には哲学という学問そのものを準備的なものと位置づけるという見方があったとは言えるであろう。しかし、13世紀中葉のわれわれが問題とした時期の学者たちは、みな哲学を学び教えるということと、神学を学び教えるということとは、はっきりと別のことであつて混同することはなかったのである。このことを明確にしておくために、この当時の人々が神学と区別されたものとして理解していた哲学を、以下では〈哲学〉と表記することにしておくことにする。

それゆえ、このような区別の存在という共通了解のもとで、〈哲学〉とキリスト教の教え（あるいは神学）との間の区別がどのような種類の区別であり、その上で両者がどのような関係を結ぶのかという点が、立場によって異なるということになるであろう。

(2) キリスト教の教えが〈哲学〉より何らかの意味で優れた知識であること

これは今日かならずしもすべての人が共有する見解ではないであろうが、13世紀のパリにおいては、後に整理するような見解の相違があるにしても、神学者だけではなく〈哲学〉者も承認していたと言ってよい。この点は、極端な解釈をすれば、キリスト教の教えの優位を認めている〈哲学〉者もキリスト教徒である以上、何の理屈もなしに社会制度上のいわば強制のもとで認めていたにすぎないということであるとも考えられる。その場合には、急進的アリストテレス主義者などは「本心では」キリスト教の教えの優位を認めていないのだということになるであろう。だが、その〈哲学〉者であっても（少なくともの検討をくわえたブラバンティアのシゲルスとダキアのボエティウスのテキストからは）、「本心」からキリスト教の教えの優位を承認していたと言えると思われる。神学者ほどではないにしても、彼ら〈哲学〉者も自己の行っている〈哲学〉とキリスト教の教えとの関係について反省を加えており、そのような反省の中で後者の優位を否定するような言葉を見いだすことはできないからである。

それゆえ問題となるのは、キリスト教の教えが〈哲学〉より優れているという一般的共通了解のもとで、どのような点がいかなる意味において優れていると認定されているのかということになる。この点で上記三者の間には相当の相違があることになるであろう。

さて、このような了解を急進的アリストテレス主義者、ボナヴェントゥラ、トマス・アクィナスが共有していたにしても、この三者は〈哲学〉とそれのキリスト教の教えとの関係を相当に異なった仕方で捉えていたことは間違いがない。その相違の要点を次に整理する。

(A) 職分として分離された〈哲学〉—急進的アリストテレス主義者

本論文では急進的アリストテレス主義者としてシゲルスとボエティウスとを論じた。この二人を急進的アリストテレス主義者と見なすことは、さしあたりはタンピエの禁令との関係という歴史的状况に基礎をおいている。そして、たしかに二人の間に概略的には、「急進的」アリストテレス主義といてよいような〈哲学〉の把握の方向性があることは言えるであろう。すなわち、ア

リストテレスのもつ自然主義的世界理解の可能性をどこまでも徹底しようとする方向である。あくまでも感覚的経験と自然本性的理性が明証的に示す概念だけを使ったとしたら、世界がどのようなものとして現れてくるのかということが突きつめられている。そして、＜哲学＞という知の営みは、この徹底化にその本質があるとシゲルスやボエティウスは捉えていると考えられる。

ただし、先に確認しておいたように、彼らとて＜哲学＞の他に人間の知の源泉としての神の啓示というものの存在と意義とを承認していることは間違いない。まして、＜哲学＞の方が人間のなす知的な活動として啓示への信仰を出発点とする神学よりも優れたものとするとか、さらには神学を破棄しようとする意図はないと言ってよい。とはいえ、彼らは＜哲学＞をあくまで神学とは原理的に区別された別個の学であると捉え、しかも両者の間に積極的な関連づけを行おうとはしていない。シゲルスの場合にはそれほど明確ではないが、ダキアのボエティウスにおいて明らかのように、神の意志の自由によってもたらされた結果としてのこの世界の理解は、本質的に＜哲学＞の論じることのできる領域ではないものとして＜哲学＞から排除されている。それぞれの学問はそれぞれ固有の対象と原理をもっているのであって、その範囲内ではその探求を自己の原理のみから進めなければならないという根本的態度を崩さないのである。

それゆえ、急進的アリストテレス主義者は＜哲学＞を自己の職分として遂行しており、またそうしなければならないと見なしているのである。タンピエが1270年代に彼らを断罪したときに、その念頭にあったのは個々の特定の論点に関する誤謬とメタレベルの誤謬としての二重真理説であった。しかし、その断罪の対象とされた当の＜哲学＞者たちは、そのような誤謬とみなされたテーゼを真理として積極的に主張していたのではなかったのである。その限り、断罪という行為そのものが急進的アリストテレス主義をそれとして歴史的に出現させてしまった面があることは確かである。とはいえ、タンピエが危機だと見なすような方向性を彼らが全く持っていなかったわけではないことも、また確かである。それは、今述べたような「職分としての＜哲学＞」を一つの知の領域として自己限定し、その内部での自己運動を徹底してもよいのだという理解そのものが危険性をはらむと見なされていたのである。すなわち、キリスト教の教えというものは全体としての世界のありようを提示するものであると同時に、人間の生の全体の意義と向かうべき方向を示すものであると考えられていた。したがって、キリスト教の側から見る限り、＜哲学＞という人間のなす知的な営みというものを、キリスト教の教えから独立に成立するものであると把握することは根本的な誤りである。ましてや、＜哲学＞者は＜哲学＞者である限り、自己の保持する原理の外へ出ることをなすべきではないといった主張は、キリスト教の教えの本質から逸脱していることになり、反キリスト教的であると見なされても仕方のないものであった。シゲルスやボエティウスは単に非キリスト教的な＜哲学＞を営んでいると考えていたであろうが、タンピエによれば非キリスト教的な＜哲学＞は、キリスト教の本質からして反キリスト教的となるのである。そのことを別の言い方をすれば、キリスト教へと開かれておらず、自己の内に自閉することが＜哲学＞の本質である限り、そのような＜哲学＞は批判されなければならないのである。

(B) 自律すべきではない侍女としての＜哲学＞—ボナヴェントゥラ

以上のような急進的アリストテレス主義に対する批判を代表しているのが、ボナヴェントゥラの＜哲学＞に対する見方であると言ってよいであろう。ボナヴェントゥラの目には当時の急進的アリストテレス主義者たちは＜哲学＞の内側に閉じこもることによって、多くの誤謬を真理として主張しているように映ったにちがいない。とりわけ、アリストテレスの＜哲学＞がその究極のところには神に関する知識としての形而上学をおいていたが故に、問題はいつそう見過ごすことがで

きないものであった。すなわち、＜哲学＞の提示できる神は、それが聖書の教える神と重なるとしても、一なる本質をもつものとしての神でしかなかった。しかし、神は一なる本質とともにペルソナの多数性をも持っている存在である。このことを除外する形で神を認識することは、少なくとも不十分な神認識である。しかし、ボナヴェントゥラにはその＜哲学＞による神認識は、単に不十分であるというだけではなかった。彼は＜哲学＞によって神が一なる本質を持つということが認識されており、その認識内容がその限りで真理であることまでも否定はしないであろう。しかし、＜哲学＞あるいは「質料的で下位のものに押さえつけられている理性」による神認識は、三位一体の神の認識へと自己を開くことができない本性をもつものだとボナヴェントゥラは見なす。それゆえ、キリスト教の教えの側からは、＜哲学＞は三位一体やその他のミステリウムの認識を欠かざるを得ない以上、「必然的に誤りに陥る」ものであると認定されることになる。そして、このことは単に神の認識に限定されるのではなく、神によって創造された被造的世界の認識にも誤謬をもたらすことになると考えられている。

だから、ボナヴェントゥラの認定によれば、＜哲学＞はその本性を保持しながら真理の把握であると主張する権利を有しないことになる。＜哲学＞は啓示の示しているもの、つまり＜哲学＞が自己の守備範囲とすることのできない認識内容によって、その自閉性を打ち破られなければならないものとなる。ボナヴェントゥラにとっては、確かにキリスト教の教えと＜哲学＞とは別の知の形態である。しかし、それぞれが独立に存立するものとして区別されるのではなく、＜哲学＞はキリスト教の教えによって導かれなければならないという意味において、自律した知の形態であるとは認められないものなのである。ボナヴェントゥラにとって、＜哲学＞はいわば生まれつきの侍女であって、神学との関係を離れその指示・監督を受けなければ必ず過ちを犯す自律できないような侍女なのである。

(C) 自律した侍女としての＜哲学＞—トマス・アクィナス

それでは同じ神学者であったアクィナスの＜哲学＞は、どのように特徴づけることができるだろうか。ボナヴェントゥラの＜哲学＞が神学に対して、より不完全な知の形態として神学に従属しなければならないものとして捉えられていた。それに対して、アクィナスにおいては＜哲学＞は神学と類を異にする二つの知であるという意味で、決して従属関係にあるとは捉えられていない。このことはもちろん、人間の生にとって＜哲学＞の方が神学よりもより重要であるということの意味しない。『神学大全』の開巻劈頭で確認されているように、「人間の救いにとって」＜哲学＞以外の聖なる教えがどうしても必要であると明言されているからである。そして、この救いにとっての聖なる教えの必要性は、＜哲学＞がそれだけでは人間の救いのために必要な認識を決して与えることができないからである。しかし、そうだとすると、＜哲学＞がその救いのためにまったく無駄であるという意味で神学とは別個の知であるのか、救いを得るためにむしろ障害になるといった捉え方は少しもなされていない。個々の＜哲学＞者の個別的な主張というものが過去において誤謬に陥ったこと、そしていつでも誤謬に陥りやすいものであることをアクィナスは承認するであろう。それでも、＜哲学＞という知の営みの本質が全体として考慮されるならば、それが必然的に誤謬を伴うものだとはいえられていない。この点はボナヴェントゥラとはっきりと異なっている。

それゆえ、＜哲学＞は自己の内的な原理によって本物の＜哲学＞であることが可能である。個々の論点について、＜哲学者＞が不十分な＜哲学的＞考察しか加えていない故に誤った主張が見いだされる場合には、啓示にもとづいて真理を提示を受けている神学者がその＜哲学＞の主張が誤

謬であると「判断」することはあるであろう。しかし、その判断は＜哲学＞にとってはあくまで外在的な指摘なのである。そして、このような神学の側からの誤謬の指摘は＜哲学＞者に自己の主張への反省をせまり、そのことによって＜哲学＞は＜哲学＞としてより完成されたものとなるのである。そのように完成された＜哲学＞は、信仰内容にとっての「前駆」的知識を提供すること、さらには信仰内容の中核にあるミステリウムを「明示化」することにおいてさえ、一定の役割を果たしうることになる。

以上のように、＜哲学＞は本質的にはそれだけ自律しうるものであり、その自律を果たした上で神学に浸透してゆくことのできるものだといえられている。アキナスにとっても神学の中では＜哲学＞は侍女としての役割を果たしている。しかしその侍女は、神学との関係を離れたならば、独立した一人の女性であり、主人たる神学もその成熟を望んでいるのである。

以上の、急進的アリストテレス主義者、ボナヴェントゥラ、トマス・アキナスの三者の＜哲学＞の概念は、その同時代性、文化・社会的背景の共有、それにももちろんキリスト教徒としての同じ信仰の共有という歴史的状況を念頭におくならば、その多様性はきわめて大きいことを強調すべきであろう。早くても13世紀初頭、より明確には1250年代から1270年代という、わずかな期間の間に、西洋キリスト教世界はアリストテレス哲学に対峙しながら、これだけの多様な＜哲学＞の概念を生み出すことになったということは、驚くべきことであるかもしれない。この多様性を生み出したものはいったい何であったのかという問題には簡単な答えを与えることはできない。神学部と学芸学部という大学の制度上の問題、托鉢修道会の理念の相違など、何らかの理由を与えることは可能であるかもしれない。しかし、この問題は本論文では取り上げない。それは、この＜哲学＞の概念の多様性を簡単に個別的歴史的状況が必然的に生み出した結果であるとは、私は考えないからである。しかし、この時代に確かに生み出された多様な＜哲学＞の概念それ自体に対して、21世紀のわれわれの視点からの評価をなすことは、哲学史研究というものを単なる好事家の仕事に終わらせないためには必要であろう。次節ではそのような評価を、「合理性」というものと＜哲学＞とをどのように関係づけて考えるべきかという視点から試みることにしたい。

2節 合理性と哲学

哲学という学問は何らかの意味での「合理性」というものを備えていなければならないと一般に考えられている。アリストテレスの認定によれば、タレスから始まる哲学は何らかの驚くべきことがらを眼前にして、その究極の原因・原理を知ろうとしたものであった。そして、その究極的な原因・原理とはまさにその名に値するものであれば、誰もが納得するはずのものである見なされていたといっていよいであろう⁽¹¹⁾。神話的なものからの離脱こそが哲学の出発点であって、そこに哲学と合理性との分かちがたい結びつきが存在すると考えられている。

そうだとすると、13世紀中葉のスコラ盛期の諸学者がなしていた知的な営みは、キリスト教という神話的なものを背景として、あるいはそれを前面に押しだしながら進められていた以上、神学

⁽¹¹⁾cf. Aristoteles, *Metaphysica*, cc.2-3.

を哲学と呼ぶことが果たして適当なのかどうかという疑問が出されることになる。もちろんこのような疑問は、13世紀のパリにだけ向けられるのではなく、キリスト教の教えが支配的となった時代と地域のすべてにも原理的には向けられ得る。キリスト教という神話的なものと、神話的なものから離脱したはずの哲学とは同居できるのかという疑念は、少なくとも現代の日本において中世思想を研究しようとするならば、一度は相対するはずのものであろう。だが、13世紀中葉という時代はそのような一般的な疑問の次元ではなく、アリストテレス哲学というより明確な対象が課題として明らかとなっていた時代であった。アリストテレス哲学が提示し要求している「合理性」（少なくともそのように見えていたもの）に対して、本論文で取り上げた人々は様々な対応をなしたのである。そして、その在りようの概要を見たわれわれは、その様々な対応をどのように評価しどのような意味を見いだすことができるであろうか。この評価は単に歴史的なものではあり得ないであろう。われわれ自身が13世紀のパリに生きているわけではなく、きわめて異なった歴史的・文化的・社会的状況の中で生きているのである以上、端的で無条件的な評価など不可能であって、あくまで「われわれにとっての」意義を評価することしかできないと私は考える。そのような制約（避けたいものであるが）を踏まえた上で、急進的アリストテレス主義者たち、ボナヴェントゥラ、そしてトマス・アキナスの〈哲学〉に対する立場をどのように捉えるべきであろうか。

最初に、ブラバンティアのシゲルスやダキアのボエティウスの〈哲学〉についてはどうであろうか。彼らはまさにアリストテレスの提示していた「合理的」なものに、自分の知的な営みを限定しようとした。先に特徴づけたように、彼らの〈哲学〉は自閉的なものであった。確かに閉じこもった知の領域の内部に、少しも不明瞭な点がなかったわけではない。シゲルスがそうであったように、アリストテレスの原理によっては、あるいはより広く経験と自然理性によっては解きたい問題が存在するということとは了承される。しかし、それは「合理性」の基準に照らして解けない問題があるということであって、そうであればそのままに問題を残しておくのが〈哲学〉のあり方であると捉えられていたのである。この〈哲学〉はある種の自然科学的合理性によって方向づけられていたと言えるかもしれない。もちろん、シゲルスらの〈哲学〉には非物質的な存在への通路が開けているという意味では、決して今日の自然科学の前提を共有してはいない。とはいえ、この非物質的な存在への通路の出発点はあくまで物理的で観察可能な世界であると見なされていた。アリストテレスに依拠する彼らは、認識論上の経験主義を保持しているからである。それゆえ、〈哲学〉の内部に非物質的な存在の考察が含まれると言っても、それはどこまでも物質的な存在の原理・原因として捉えられた限りでのことである。神学とも呼ばれた形而上学が論じる神は、この世界を自由意志によって創造した神ではない。ダキアのボエティウスの言葉は、この二つの神が結局同じものであることを彼が承認していることを示唆してはいる。だが、〈哲学〉が捉えるものである限りでの神には、自由に行為する神の姿は現れない。

しかし、急進的アリストテレス主義者は〈哲学〉が提示する神が、自分がキリスト教徒として受け入れている神と同一であるということを、それこそ理由なしに信じていた。一なる本性を持つ神が同時に三位一体の、受肉した神でもあると信じていた。しかし、〈哲学〉をなしている限りその同一性の認識は得られないことを了承し、さらには〈哲学〉である限りその領域に足を踏み込むべきではないという決断をしていたのである。それゆえ、彼らは〈哲学〉をその内部に自閉させることによって、自分自身の中に〈哲学者〉の生とキリスト教徒の生との分断をも持ち込むことになっている。言い換えるならば、完全な合理性（と彼らの見なすもの）とその外側の非合

理的なものとの関係づけを、合理性の方から接近することを放棄していると言ってよいのである。

このように急進的アリストテレス主義者の立場を捉えるならば、われわれはこの〈哲学〉を自分たちの哲学（括弧なし）として受け入れることは難しいように思われる。現代のわれわれの状況においてシゲルスたちの考えていた〈哲学〉を位置づけてみるならば、それは一種の科学主義である。あるいは、哲学上の立場としては、一時期の論理実証主義者にも比されるかもしれない。現代に生きるわれわれにとって自然科学の果たす役割は極めて重要であるし、われわれの世界観に相当深くしみこんでいるとさえ言える。自然科学はそれなしでは人間が自分の生を考えることのできない要素であることは間違いない。しかし同時に、自然科学が明らかにする世界は、やはりわれわれの生がそこで営まれる基盤ではあることを承認するにしても、それで生の全体が覆い尽くされるとは誰も見なさないように思われる。その意味で急進的アリストテレス主義者の提示する〈哲学〉概念をわれわれが共有することは困難であるように思われるのである。

そして、彼らを批判したボナヴェントゥラを初めとする、伝統的キリスト教を保持しようとした人々のシゲルスたちへの批判の焦点もそこにあったのである。キリスト教の教えこそが人間の生の全体を覆い、しかも最高の幸福の何たるかを十分な仕方では提示しているのであって、シゲルスたちの〈哲学〉はそのことを無視しているばかりか、キリスト教の教えと〈哲学〉とを何か並列して眺めることのできるような知の二つの形態のように見なしているとボナヴェントゥラには思われたに違いない。つまり、ボナヴェントゥラは〈哲学〉が人間の生の全体にとってもっとも重要なことを探求することを放棄しているが故に、キリスト教の教えの側に立った。しかも、単に信仰としてその教えを受け入れるだけではなく、その中に何らかの理解可能性を得ることができるのだとも考えていた。その意味でキリスト教の教えと合理性との接点があることを、スコラ神学者としてのボナヴェントゥラは確信していたといえるであろう。単なる信仰ではなく、神学として組織された知識の体系は、その知識が何らかの意味での合理性を持つことが承認されているとともに、他方で人間の生の全体を覆う知識であることによって、当時の用語での〈哲学〉ではないにしても、哲学と呼ぶことは可能であると思われる。

われわれはいま、哲学が哲学であるための条件であると思なすための条件とは、合理性の要請と世界と人間の全体的理解であると考えた。しかし、この二つの条件はボナヴェントゥラのようなキリスト教神学者の場合には、両立不可能であるように見える。それは、世界と人間の全体的理解が、結局キリスト教の教えの中に含まれている以上、どこまでも合理性を拒否するミステリウムを含み込んだ理解にならざるを得ないからである。そして、世界理解の中にミステリウムが最後まで含まれることを、ボナヴェントゥラは承認するであろう。そうでなければ、彼の神学は〈哲学〉になってしまう。この課題に対してどのように対処すべきであろうか。ボナヴェントゥラを思想を哲学（〈哲学〉ではなく）として捉えるためには、哲学の概念に要請されている合理性を緩やかなものとする他はないであろう。哲学から合理性をまったく抜き去ることはできない。しかし、急進的アリストテレス主義者のような合理性だけを哲学が持つべき合理性とすべきでもないと考えられる。われわれの世界理解には完全な理解に至らない面を残ることを了承することと、合理性の追究とは矛盾することではないであろう。ソクラテスの無知の自覚と哲学の本性とが分かちがたいとすれば、キリスト教の神学が啓示に対する信仰という完全な合理化を拒否する信念を含み込んでいることは、驚くべきことではないのである。以上のように哲学という営みを理解するならば、ボナヴェントゥラは神学のみを作り上げたとしても、それをそのまま一つの哲学だということは可能であるように思われる。

このような哲学の持つべき合理性を緩やかなものと捉える視点からは、ボナヴェントゥラの神学とまったく同様に、トマス・アキナスの神学も哲学だと見なしていいことは明らかであろう。しかし、すでに前節で確認したように、両者の間には大きな相違も存在していた。この相違は哲学の合理性の内容そのものに関わるように思われる。つまり、どちらの神学も合理性を要請しそれが成立する可能性を承認しているのであるが、その合理性がどのような種類の合理性であるのかという点で異なると言える。そのことの明らかにするには、上でボナヴェントゥラの神学を哲学だと見なしたが、その哲学に要請されている合理性を追究するときの出発点が啓示された内容への信仰であるということの意味を、もう一度考えてみなくてはならない。出発点である信仰は完全な合理性を欠く内容を含むために、すべての人間に共有されることはない。急進的アリストテレス主義者の〈哲学〉の出発点はそうではなく、あらゆる人間にとって原理的には自明であるはずの原理からはじめようとした（だからこそ、そのような原理の適用できる範囲は限定されざるをえなかった）。キリスト教の神学は決してそのような出発点を持つことができない。しかし哲学するということは、一般化して言うならば、時代的、文化的、宗教的な限定を受けながらも、その内部で一定の共通了解が成立している場所から始まるしかないであろう。そのような限定を受けないような真空地帯から人間の思考が始まるわけではないのである。ボナヴェントゥラも当時のキリスト教という完全な合理性はないが、共通に承認されている信念から思考を開始し、その信念がより洗練された合理的な知として仕上げられると考えていた。ボナヴェントゥラもアキナスとともに、キリスト教の教えという共通の信念からしか自分の哲学を始められなかったという点では共通する。哲学をする者がその出発点に、全ての人間が共有されることのない信念を据えていること自体は、哲学の本質に反するとは言えないであろう。

ただ、本論文で瞥見したようにボナヴェントゥラの場合には、この世界と人間の生の全体についての包括的な知である神学（これをわれわれは哲学と呼んでいる）というものにとって、その上位に位置する知は「聖書」そのものであった。それに対してアキナスの場合には、その位置を占めるのは「神が有する知」であった。この相違は些細なものであるように見えながら、われわれの現在の論点にとってはやはり重要である。なぜなら、啓示への信仰として受け入れられている共通了解が洗練され仕上げられたときに到達するはずだとされている理念的な知が、ボナヴェントゥラの場合には思考が始まる出発点の信念を原理的に越えていかないのに対して、アキナスの場合には越えてゆき得ると見なしうるからである。もちろん、ボナヴェントゥラの理念的知が聖書であるといっても、そのメッセージの中身そのものは神が有している知に至るはずのものであることは間違いがない。しかし、信仰において欠落している合理性がそれとの関係で測定される理念的な知が、聖書という現に存在しているテキストそれ自体であるとするのか、それとも聖書そのものもそれにとっては部分的な知の開示にすぎない神の有する知であるとするのかは、決定的である。われわれは自分が生きている現場で共通了解となっていることから哲学を始めざるを得ない。しかし、その思考が行き着く先として想定されている場所が、自分の生きている現場を本質的に越えないものであると考えることと、行き着く場所では出発点の信念が変容と相対化を受ける可能性を原理的に認めることとの間には、哲学を捉える視点としては極めて大きな相違があると言えるのである。アキナスに戻って言えば、この世で成立する聖なる教えは神の有する知の類似であるから、出発点としての信仰の内容と来世で得られる神のヴィジオとは全く別のものではない。しかし、その間には完全な一致があるわけでもない。あくまでアナログ的な関係にあるといえるであろう。その限りで哲学の出発点である信仰はそのヴィジオとの関係

で相対化される余地が原理的に承認されていると言えるのである。

13 世紀中葉に成立した様々な哲学の概念を合理性との関係だけから評価することは、不十分なものであるだろう。しかも、この節での評価の基準は当の 13 世紀の学者たち自身のものであるとは言えないかもしれない。しかし、われわれが哲学史研究を行うのは、無色透明な基準によってではなく、やはり研究を行うわれわれ自身の抱えている様々な制約との関係においてである。神学を全体として哲学と見なしうるという視座あるいは信念そのものが、さらなる哲学史研究から変更を余儀なくされるかもしれない。とはいえ、このように変更を余儀なくされるかもしれないという立場をトマス・アキナスは容認するに違いないという意味で、彼の神学＝哲学にこそいまだに学ぶべき点が多いと考えざるを得ないのである。

翻 訳

トマス・アキナス

『カトリック信仰の真理について
不信仰者の誤謬を論駁する書』

(『対異教徒大全』)

第1巻 (第10-102章)

注記：

- 本翻訳はいわゆるマリエッティ版 (*S. Thomae Aquinatis doctoris angelici Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu « Summa contra Gentiles »*, C. Pera, P. Marc, P. Caramello ed. Turin/Rome, t.2-3 (1961), t.1 (1967)) の第1巻による。
- 左端の番号はマリエッティ版のものである。また、内容の区分とそれぞれの表題もおおよそマリエッティ版に従うが、一部訂正した部分がある。
- 本翻訳にはいくらかの注を用意したが、紙幅の都合上いっさい割愛した。
- 本著作全体については、既に公表している第1巻第1-9章の拙訳に付した解説をご覧頂きたい。(川添信介「訳解：トマス・アキナス『対異教徒大全』序論」(平成10年度-13年度科研費(基盤研究(B)(2))成果報告書(研究代表者 伊藤邦武)2002年3月 pp.58-64.)

第10章

神が存在することは自明なので論証され得ないと言う人々の見解

- [59] さて、神が存在することを論証しようとするこの考察は、ある人々にはおそらく余計なことに思われるであろう。そのような人々は、神が存在することはその反対が考えられ得ないほかに自明であって、その意味で神が存在するということは論証され得ないと主張するからである。確かにこのような主張は次のような根拠に拠っているのである。
- [60] 自明であると言われるのは、その項が知られると「命題全体が」直ちに認識されるようなものである。たとえば、全体とは何であり部分とは何であるのかが認識されると、どんな全体もその部分よりも大きいことが直ちに認識されるのである。「神が存在する」とわれわれが言っていることはそのようなものなのである。というのは、神という名称によって「それ以上大きなものが考えられえないもの」をわれわれは知性認識している。ところが、このものが、神という名称を聞き知性認識する者によって、その知性のうちに形成されている。こうして少なくとも、知性のうちにはすでに加味は存在していなくてはならないことになる。だが、知性のうちにのみ存在することはできない。というのは、知性と実在と「の両方」において存在するものの方が、知性のみに存在するものよりも大きいからである。ところが、神よりも大きなものは何も存在しないことは、その名称の概念そのものが明らかにしている。それゆえ、神が存在するということは、名称の意味それ自体からいわば明白なこととして、自明だという結論となる。
- [61] 同じく、存在しないとは考えられ得ない何かが存在すると考えられ得る。そのことは明らかに存在しないと考えられ得るものよりも大きい。それゆえ、もし神が存在しないと考えられ得るとしたなら、神よりも大きな何かが考えられ得ることになるであろう。このようなことはその名称の概念に反している。それゆえ、神が存在するということは自明であるということになる。
- [62] さらに、「人間は人間である」といった命題のように、あるものがそれ自身に述語されるような命題はもっとも知られたものでなければならない。あるいは、「人間は動物である」といった命題のように、主語の定義のうちに述語が含まれているような命題はもっとも知られたものでなければならない。ところが、その存在とはその本質であるということが、以下に明らかにされるように、神においてとりわけ認められる。それは「何であるのか」という問いへの答えと「存在するのか」という問いへの答えとが同じようなものなのである。それゆえ、「神が存在する」と言われるときには、その述語「存在する」は主語「神」と同じであるか、少なくとも主語の定義のうちに含まれているのである。このようにして、神が存在するということは自明なのである。

- [63] 加えて、自然本性的に知られていることがらはそれ自体によって認識される。そのようなことがらの認識に達するのに、熱心な探求によるのではないからである。さて、神が存在するということは自然本性的に知られている。なぜなら、後に明らかとなるように、人間の欲求は究極目的としての神へと自然本性的に向かうからである。それゆえ、神が存在するということは自明である。
- [64] 同じく、ほかのすべてのものがそれによって認識されるものは自明でなければならない。ところで、神はそのようなものである。というのは、太陽の光がすべての可視的なものの知覚の原理であると同様に、神の光はすべての可知的なものの認識の原理だからである。というのも、もっとも可知的な第一の光が見出されるのは神においてだからである。それゆえ、神が存在するということは自明でなければならない。
- [65] 以上のことや同様のことから、ある人々は神が存在するということは、その反対が精神において考えられ得ないほどに自明なものとして現れているという見解を持つことになったのである。

第 11 章

前述の見解への論駁とその諸根拠に対する解答

- [66] さて、前述の見解は次のことに由来する。
- a) それは部分的には、彼らがはじめから神の名を聞き呼びかけることに慣れてきたという習慣に由来する。だが、習慣とりわけ幼年のころからの習慣は自然本性の力を得るものである。そのことから、精神が幼年期からそれに浸っていたことがらを、あたかも自然本性的で自明であるかのように堅固に保持することになるのである。
- b) また部分的には、端的に自明であることとわれわれにとって自明であることが区別されないということに由来している。というのも、神が存在するということは端的にはたしかに自明である。神がそれであるものとはその存在（エッセ）だからである。ところが、神がそれであるものそれ自体をわれわれは精神によって把握できないので、それはわれわれにとっては知られないままにとどまる。すべての全体はその部分より大きいということは端的には自明であるが、全体という概念を精神において捉えていないような人にとっては、それは知られていないはずであるのと同じことである。だからこそ、『形而上学』第2巻において述べられているように、諸事物のうちで最も明らかなことがらに対して、われわれの知性はふくろうの目が太陽に対するように関係しているということになるのである。
- [67] a) だから、第一の根拠 [n.60] が意図しているようには、「神」というこの名の意味が認識されると神が存在することが直ちに知られるのでなければならないということにはならないのである。それは第一には、神がそれより大きなものが考えられないものであるということとは、すべての人に知られているわけではない、それも神が存在することを認める人々にとっても知られているわけではないからである。実際、古代の多くの人々は神とはこの世界なのだと言ったのである。さらにまた、ダマスケヌスが提示しているこの「神」という名の諸解釈からも、何かそのようなことが理解されているとされているわけでもないのである。

b) また次には、この「神」という名によってすべての人がそれより大きなものが考えられ得ない何かを理解すると仮定しても、それより大きなものが考えられ得ない何かがあるに於いて存在するということは必然ではないであろう。というのも、事物と名の概念との措定の仕方は同じでなければならない。ところが、この「神」という名によって示されていることが精神において捉えられているということからは、神が知性において存在するということがしか帰結しない。それゆえ、それより大きなものが考えられ得ないものも、それが存在するということが当然であるのは知性においてだけだということになる。そして、このことから、それより大きなものが考えられ得ない何かがあるに於いて存在するということは帰結しないのである。そういうわけで、神が存在しないと措定するひとにも何も不都合は生じない。というのも、實在においてであれ知性においてであれどのようなものが所与とされても、それよりも大きなものが考えられ得るということに不都合はないのである。不都合があるとすれば、それよりも大きなものが考えられ得ない何かがあるに於いて存在すると認めている人にとってだけなのである。

[68] さらにまた、第二の論拠 [n.61] が主張していたようには、神が存在しないと考えられ得るとしたらそれより大きな何かがあるに於いて、ということに必ずしもなるわけではない。というのは、神が存在しないと考えられ得るというこの事態は、その存在はそれ自体ではもっとも明白なものである以上神の存在の不完全性あるいは不確実性に由来するわけではなく、われわれの知性の脆弱さに由来するからである。われわれの知性は神をそれ自体を通じて直観し得るわけではなく、神の諸結果から直観するので、推論することによって神が存在するということを認識するにいたるものなのである。

[69] 以上からまた、第三の論拠 [n.62] が解決される。全体はその部分よりも大きいということがわれわれにとって自明であるのと同様に、神の本質そのものを見ているものたちにとっては、神の本質はその存在であることによって、神が存在するということはまったく自明である。しかし、神の本質をわれわれは見るができないので、神それ自体によってではなくその結果を通じて神が存在することを認識するに至るのである。

[70] 第四の論拠 [n.63] に対する解答も明らかである。人間は神を自然本性的に欲求しているのと同じように、神を自然本性的に認識している。ところが、人間が神を自然本性的に欲求しているというのは、至福を自然本性的に欲求しているかぎりにおいてであって、その至福は神の善性の何らかの類似なのである。それゆえ、人間に自然本性的に知られているのは、それ自体として考察された神自身だということになるわけではなく、そうなるのは神の類似なのである。そこから、人間は諸結果のなかに見出される神の類似を通じて、推論をへて神の認識に到達するのでなければならないことになるのである。

[71] また、第五の論拠 [64] に対する解答も容易に明らかである。というのも、神はそれによってすべてのことが認識されるものではあるけれども、自明な諸原理の場合にそうであるのとはちがって、神が認識されなければ他のものが認識されないということではないのである。そうではなくて、われわれにおけるすべてのものの認識が神の影響によって原因されるからなのである。

第 12 章

神が存在するということは論証され得ず信仰だけによって保持されると主張する人々の見解について

- [72] ところで、ある人々の見解は前述の立場と反対のものであるが、その見解によっても神が存在するということを証明しようと試みる人々の努力は無益なものとされることになる。というのは、そのような人々の言うところでは、神が存在するということは理性によって発見されることはできず、ただ信仰と啓示の途によってのみ受け入れられるものだからである。
- [73] さて、ある人々がこう言うように動かされることになったのは、神が存在するということを証明するためにある人々が導入した諸論拠が脆弱であったためである。
- [74] とはいえ、この誤謬は、誤っているとはいえ、ある種の哲学者たちの言葉から何らかの支えを得ることはできるかもしれない。その哲学者たちは神において本質と存在とは、すなわち、「何であるのか」への答えとなることと「在るかどうか」という問いへの答えとなることとは同じであることを明らかにしている。ところが、神について何であるのかが知られるようになるまで、理性の途によって達することはできない。したがって、神が存在するかどうかにについても、理性によって論証され得ないと思われるのである。
- [75] 同じく、「在るかどうか」を論証するための原理は、哲学者の〔論証の〕技術によれば、名称が意味表示しているものを受け入れなければならないとし、他方で、『形而上学』第4巻の哲学者に従って「名称によって意味表示されている概念が定義である」とするならば、神の本質あるいは何性の認識が欠けている以上、神が存在することを論証するための途は何も残されていないことになるであろう。
- [76] 同じく、『分析論後書』において示されているように、論証の原理は認識の期限を感覚から得ているのであるとするならば、あらゆる感覚と可感的なものを越えていることがらは論証不可能であるように思われる。ところが、神が存在することとはそのようなものなのである。それゆえ、そのことは論証不可能なのである。
- [77] しかし、以上のような考えが虚偽であることはわれわれにとって次の理由で明らかになる。すなわち、
- a) 諸結果から原因を結論するようにと教えている論証の方法から。
 - b) 諸学知の秩序そのものから。つまり、もし可感的実体を越えた何らかの実体が知られ得るものでないとしたら、『形而上学』第4巻で述べられているように、自然学を越えたどんな学知も存在しなくなることであろう。
 - c) 神が存在するということを論証しようと努力した哲学者たちの研究から。
 - d) また、『ローマ人への手紙』1章20節の「神の目に見えないことがらは作られたことがらを通じて、知性認識されたものとして捉えられる」という使徒の真理が肯定していることから。

- [78] だが、第一の論拠 [n.74] が主張していた＜神において本質と存在とは同一である＞ということが、持ち出されてくるべきではない。というのは、その本質と同じようにわれわれにそれがどのようなものであるかが知られていないと理解されているのは、神がそれによってそれ自体において自存する存在なのであって、知性の複合を意味表示している存在が理解されているわけではないからである。実際、神が存在するということが論証のうちに入るのは、われわれの精神が神について、神が存在するということをそれによって表現するような命題を形成するように、論証的諸論拠によって導かれる場合のことなのである。
- [79] だが、神が存在するということがそれによって論証される諸論拠においては、第二の論拠 [n.75] が主張しているように、神の本質あるいは何性が〔論証の〕媒介項だと受け取られるべきではない。そうではなくて、事実による論証において生じるように、何性の代わりに結果が媒介項と受け取られる。そして、このような結果から＜神＞という名称の概念が受け取られるのである。というのも、神的な名称はすべて、神の結果を神から引き離すことによってか、あるいは神のその結果への何らかの関係から賦与されるからである。
- [80] 以上からまた、次のことが明らかである。すなわち、神はすべての可感的なことと感覚とを越えているにしても、神が存在するということの論証がそこから受け取られる神の結果というものは可感的なものなのである。この意味で、われわれの認識の起源が感覚にあるということは、感覚を越えていることがらについてもそうなのである。

第 13 章

神が存在することを証明する諸論拠

- [81] 以上で神が存在するということを論証しようとするのが虚しいことではないことが示されたので、カトリックの教師たちと同様、哲学者たちがそれによって神が存在することを証明した諸論拠の提示に進むことにしよう。
- [82] さて、まず最初に神が存在するということを証明するために、アリストテレスがそれによって議論を進めた論拠を提示することにしよう。彼はこのことを運動の側から証明しようと意図して、次の二つの方途に拠っている。
- [83] a) その第一の方途は次のようなものである。すなわち、動いているものはすべて他のものによって動かされている。ところが、たとえば太陽のように、何らかのものが動いていることは感覚によって明らかである。それゆえ、それは他の動かすものによって動かされている。
- b) それゆえ、その動かしているものは動かされているか、あるいはそうでないかのいずれかである。もし動かされていないのであれば、その場合にはわれわれは何らかの動かされ得ないで動かすものを措定することが必然であるという目下の課題を得たことになる。そして、これ〔動かされ得ないで動かすもの〕をわれわれは神と言うのである。
- c) また、もし動かされているのであれば、その場合には別の動かすものによって動かされていることになる。この場合には、これが無限に進むことになるか、あるいは何らかの動かさ

れ得ないで動かすものに至るか、のいずれかであることになる。ところが、無限に進むということはない。それゆえ、何らかの動かされ得ないで動かす第一のものを措定することが必然なのである。

[84] さて、以上の証明には、証明されるべき二つの命題がある。すなわち、＜動いているものはすべて他のものによって動かされている＞と＜動かすものと動かされるものにおいて無限に進むということはない＞という二つの命題である。

[85] このうちの最初の方を哲学者は三つのやり方で証明している。

a) 第一のやり方は次のようなものである。もし何かが自分自身を動かしているとするなら、それは自己の運動の原理を自分のうちに持っていなければならない。もしそうでないとしたら、他のものによって動かされていることは明白である。

b) また、それ〔自分自身を動かしているもの〕は第一に動かされるものでなければならない。すなわち、動物がその脚の運動によって動かされる場合のように自己の部分を根拠として動かされるのではなく、それ自身を根拠として動かされるのでなければならない。というのは、そうでないとしたら、全体がそれ自身によって動かされるのではなく、部分が動かされることになってしまい、一つの部分が別の部分によって動かされることになってしまうからである。

c) また、それは可分的であり部分を持つものでなければならない。なぜなら、『自然学』第6巻で証明されているように、動かされているものはすべて可分的だからである。

[86] 以上のことを前提として、アリストテレスは次のように論じている。それ自身によって動かされていると措定されているものは第一に動かされるものである。それゆえ、その或る部分の静止には全体の静止が伴う。というのは、或る部分が静止している場合にその別の部分が動かされているとするならば、その全体は第一の動かされているものではなく、別のものが静止しているときに動かされている部分の方が第一の動かされているものになってしまうからである。ところで、他のものが静止している場合にそれ自身も静止しているもののどれも、それ自身によって動かされてはいない。というのも、その静止に他のものの静止が伴うようなものについては、そのようなものの運動には他のものの運動が伴うのでなければならないからである。こうしてそのようなものそれ自身によって動かされていないのである。それゆえ、それ自身によって動かされていると措定されていたものは、それ自身によって動かされていないことになる。したがって、動いているものすべてが他のものによって動かされていることが必然なのである。

[87] だが、それ自身を動かしていると措定されているものの部分が静止することはできないと、またさらに静止することや運動することが部分に属するのは付帯的にでしかないと言うことができるではないかという人がおそらくいるであろう。たとえばアヴィセンナはそのような誤解している。だが、上述の論拠にとってこのことは妨げとはならない。というのは、この論拠の力は次のことのうちにあるからである。すなわち、もし或るものが自分を第一に、その部分を根拠とすることなくそれ自身によって動かしているとするならば、それが動くと言うことは何か他のものに依存していない。ところが、可分的なものが動くということは、

その存在もそうであるように、その部分に依存している。それゆえ、そのようなものが自分自身を第一に、それ自身によって動かすことはできないのである。だから、導出された結論の真理性のためには、自分自身を動かしているものの部分が静止しているということが、或る独立した真なることとして前提されることは必要ではないのであり、<もし部分が静止しているのなら、全体が静止している>という条件文が真であることが必要なのである。実際、この条件文はたとえ前件が不可能であるとしても真であることが可能なのである。それは、<もし人間がロバであるならば、人間は非理性的である>という条件文が真であるのと同じなのである。

- [88] 第二のやり方。アリストテレスは帰納によって次のように証明している。付帯的に動いているものはすべてそれ自身によって動いていない。というのは、そのようなものは他のものの運動に即して動いているからである。同様に、強制によって動いているものがそれ自体によって動いているものでないことは明白である。— また、それ自体から動かされているものとして自然本性によって動いているものもそれ自身によって動いていない。たとえば、魂によって動かされていることが確かな動物がそうである。— またさらに、重いものや軽いもののような自然本性によって動いているものどもそれ自体によって動かされていない。なぜなら、これらはそれを産出するものや妨害するものを除去するものによって動かされているからである。— さて、すべての動いているものは、自体的に動いているか付帯的に動いているかのいずれかである。そしてもし自体的にであるとすると、それは強制によるか自然本性によるかのいずれかである。そしてこの後者は、動物のようにそれ自体から動かされているか、あるいは重いものや軽いもののようにそれ自体から動かされていないかのいずれかなのである。それゆえ、動いているものはすべて他のものによって動かされていることになる。

- [89] 第三のやり方。アリストテレスは次のように証明している。同一のものが同一のものの関係において現実態にあり同時に可能態にあるということはない。ところが、動いているものは、そのようなものである限り、可能態にある。なぜなら、運動とは「可能態にあるものの、そのようなものである限りでの、現実態」だからである。他方で、動かしているものはすべて、そのようなものである限り、現実態にある。なぜなら、何ものもそれが現実態にある限りでなければ、働きをなすことはないからである。それゆえ、同一の運動との関係において、動かすものでありかつ動かされるものであるようなものは何もないのである。こうして、何ものも自分自身を動かすことはないことになる。

- [90] ところで、知っておくべきことがある。それは、プラトンは動かしているものはすべて動かされていると主張したのであるが、彼は「運動」という名称をアリストテレスよりも広い意味で受け取っているのである。

a) というのは、アリストテレスは運動を固有な意味では、可能態にあるものの、そのようなものである限りでの現実態であると捉えている。そして、『自然学』第6巻において証明されているように、こういったものは可分的なものと物体にしか属さないものである。

b) 他方、プラトンによれば自分自身を動かすものは物体ではない。というのも、彼はどのような働きであってもそれを運動であり、知性認識することや見解を持つこともある種の動

くことであると理解していたからである。そして、アリストテレスもまた『デ・アニマ』第3巻ではこのような述べ方に触れている。それゆえ、プラトンは第一の動かすものは自分自身を動かすと言ったのであるが、それは自分自身を知性認識し自分自身を意志したり愛したりする限りにおいてのことだったのである。そして、このことはアリストテレスの諸論拠といかなる点でも背馳するわけではないのである。というのは、プラトンによる自分を動かす何らかの第一のものに至るといえるということと、アリストテレスによる全く動かされない第一のものに至るといえるということとは、何ら異なることのないことだからである。

- [91] さて、第二の命題すなわち＜動かすものと動かされるものにおいて無限に進むということはない＞ということ、アリストテレスは三つの論拠によって証明している。
- [92] その第一の論拠は次のようなものである。もし動かしているものと動かされているものにおいて無限に進むと言うことがあるとするならば、そのようなものはすべて無限な物体でなければならない。なぜなら、『自然学』第6巻において証明されているように、動いているものはすべて可分的であり物体だからである。ところが、動かされているものを動かして物体はすべて、動かしているのと同時に動いている。それゆえ、これらの無限なものすべては、そのうちの一つが動いている間、同時に動いていることになる。ところが、そのうちの一つは、それが有限であるので、有限な時間において動いている。それゆえ、その無限なすべては有限な時間において動いていることになる。だが、こんなことは不可能である。それゆえ、動かすものと動かされるものにおいて無限に進むということとは不可能である。
- [93] さて、上述の無限なものどもが有限な時間において動くことが不可能であることを、アリストテレスはつぎのように証明している。動かすものと動かされるものは同時に存在しなければならない。そのことを個々の種類の運動において帰納によって証明している。ところが、諸物体は連続あるいは接触によってしか同時に存在することはできない。それゆえ、証明されているように前述の動かすものと動かされるものすべては物体であるから、それらは連続あるいは接触によって、いわば一つの動かされ得るものとなっているのでなければならない。こうして、一つの無限なものが有限な時間において動くことになる。これは、『自然学』第6巻において証明されているように、不可能なのである。
- [94] 同じことを証明する第二の論拠は次のようなものである。秩序づけられた動かすものと動かされるものども、すなわちそのうちの一つが他のものによって秩序によって動かされるものどもにおいて、第一の動かすものが除去されるあるいは動かすことをやめるならば、他のものどものどれも動かもしないし動かされもしないということが、必然的なこととして見出される。というのは、第一のものが他のすべてのものにとって動かすことの原因だからである。ところが、動かすものと動かされるものどもが無限に秩序づけられて存在するとするならば、何か第一の動かすものといったものは存在しないことになり、すべてのものがいわば中間の動かすものになるであろう。それゆえ、他のもののどれも動かされることが出来るようになるであろう。こうして、世界のうちの何ものも動かないことになるであろう。
- [95] 第三の証明は同じことに帰するのであるが、ただ順序が変化している、つまり上位のものから議論が始まっている点だけが異なる。それは次のようなものである。道具として動かすものは、主要な意味で動かす何かが存在しなければ動かすことができない。ところが、動かすも

のと動かされるものにおいて無限に進むとすれば、すべてのものがいわば道具として動かすものであることになるであろう。というのは、すべてのものが動かされて動かすものと措定されており、主要な意味での動かすものであるものは何もないことになるからである。それゆえ、何も動かないことになるであろう。

[96] 以上のようにして、アリストテレスが＜第一の動かされ得ない動かすもの＞が存在することを証明した論証の第一の方途において、前提されていた両方の命題の証明が明らかとなったのである。

[97] 第二の方途は次のようなものである。もし動かすもののすべてが動かされているとするなら、この命題は自体的に真であるか、付帯的に真であるかのいずれかである。もし付帯的に真であるならば、その場合にはそれは必然的命題ではない。というのは、付帯的に真であるものは必然的ではないからである。それゆえ、動かしているもののどれもが動かされていないということは起こり得ることである。ところが、敵対者が言うように、もし動かしているものが動かされていないとすれば、それは動かしていないのである。それゆえ、何も動かされていないということが起こり得る。というのは、もし動かすものが何もないとすれば、動かされるものも何もないからである。だがこのこと、すなわちいかなる運動もない何らかの時があったということを、アリストテレスは不可能なこととしている。それゆえ、最初のこと〔動かすもののすべてが動かされていること〕は起こり得ることではなかったのである。というのは、誤った起こり得ることから誤った不可能なことが帰結することはないからである。このようにして、＜すべての動かされるものは他のものによって動かされる＞というこの命題は、付帯的に真なる命題ではなかったのである。

[98] a) 同じく、もし何らかの二つのものが或るものにおいて付帯的に結合しており、それらの一方が他方なしに見出されるとするならば、別のものの方も他方なしに見出され得るということは蓋然的である。たとえば、ソクラテスにおいて白と音楽的であることが見出され、プラトンにおいては白いということなしに音楽的であるということが見出されるならば、誰か別の人において音楽的であることなしに白いということが見出され得るということは蓋然的なのである。それゆえ、動かすものと動かされるものが或るものにおいて付帯的に結合しており、動かされるものが動かすということなしに何らかのものにおいて見出されるならば、動かしているものが動かされていると言うことなしに見出されることが蓋然的である。

b) だが、このことに反対して、一方が他方に依存しているような二つのものに関わる反論がなされ得るわけではない。なぜなら、これらは自体的に結合しているものではなく、付帯的に結合しているものだからである。

[99] a) さて、前述の命題が自体的に真であるとしたら、同様に不可能なことあるいは不適当なことが帰結する。それは次のような理由による。動かすものはそれが動かしているのと同じ種類の運動において動かされているか、あるいは別の種類の運動において動かされているかのいずれかである。

b) もし同じ種類においてであるとするなら、その場合には質的に変化させるものは質的に変化させられ、さらには癒すものは癒されることに、教える教えられることに、しかも同じ学知に関してそうであるのでなければならなくなるであろう。しかし、こんなことは不可能

である。なぜなら、教える者は学知を持っていることが必然であり、それに対し学ぶものはそれを持っていないことが必然であるから、同じものが同じ人によって所有されかつ所有されていないということになり、こんなことは不可能だからである。

c) 他方、別の種類の運動において動かされる、すなわち、質的に変化させているものが場所において動かされたり、場所において動かしているものが量的に増大させられたり、などといったことだとする場合には、運動の類や種は有限であるから、無限に進むということはないことが帰結する。こうして、他のものによって動かされることのない何らかの第一の動かすものがあることになる。/par d) ただし、次のように言う人がいるであろう。すなわち、あらゆる種類の運動が尽くされたとしても、さらに第一ものへ還帰しなければならないという意味での折り返しが生じるのである。たとえば、場所において動かすものが質的に変化させられ、質的に変化させるものが量的に増大させられ、今度は量的に増大させるものが場所において動かされる、というようにである。しかし、このことから前のと同じことが帰結する。すなわち、何らかの種の運動において動かしているものは、直接的ではなく間接的であるにしても、同じ種の運動において動かされていることになるのである。

[100] それゆえ、＜何らかの外的なものによって動かされることのない何か第一のもの＞を措定しなければならぬということが残された結論となる。

[101] a) だが、外的な別のものによって動かされることのない第一の動かすものがあるということが確保されたとしても、それがまったく意味で動かされ得ないものであるということは帰結しないのであるから、アリストテレスはさらに議論を進めて、このことは二つの仕方であり得ると述べている。/par b) 一つの仕方というのは、その第一のものがまったく意味で動かされ得ないものである場合である。このように措定されるならば、目下のことがら、すなわち動かされ得ない何か第一の動かすものが存在するということが得られることになる。/par c) もう一つの仕方というのは、その第一のものがそれ自身によって動かされる場合である。そしてこれは蓋然的であるように思われる。なぜなら、それ自体によって存在するものは他のものによって存在するものよりも、常により先なるものである。そこからまた、動かされるものどもにおいて、第一の動かされるものは他のものによってではなく、それ自体によって動かされるということは合理的なことだからである。

[102] a) しかし、以上のことによっても、さらに同じことが帰結するのである。実際、自分を動かしているものの全体が全体によって動かされているなどと言うことはできないからである。なぜなら、そうだとすれば、前述の不適當なことがら、つまりある人が教えながら同時に教えられることになることや他の運動における同様のことが帰結してしまうことになるからである。さらには、動かすものはそのようなものである限り現実態にあり、動かされるものは可能態にあるのであるから、或るものが可能態にあると同時に現実態にあるといういうことが帰結することになってしまうからである。それゆえ、それ〔自分を動かしているもの〕の一部分はただ動かすものであり、別の部分は動かされるものであるという結論が残される。こうして、前と同じこと、すなわち何か動かされ得ないで動かすものが存在するということが得られることになるのである。/par b) だが、その両方の部分の一方が他方によって動かされるというようにその両方が動かされるということもできない。また、一方の部分がそれ自身を動かし他方の部分を動かしているということもできない。また、全体が部分を動かし

ているとか、部分が全体を動かしているということもできない。というのは、前述の不適當なことがら、すなわち、或るものが同じ種類の運動に即して動かしながら同時に動かされるということ、また、可能態にあると同時に現実態にあるということ、さらには全体が自分を動かすの第一の意味においてではなく、部分を根拠としてであるといった不適當なことが帰結することになるからである。それゆえ、自分自身を動かしているものの一方の部分は動かされ得ないもので他方の部分を動かしているものであるという結論がのこることになる。

[103] しかし、われわれのもと〔月下の世界〕に存在し自分を動かしているものども、すなわち動物たちにおいては、動かしている部分つまり魂は、自体的には動かされ得ないものであるとしても、付帶的には動かされている。そこでアリストテレスはさらに、自分を動かしている第一のものの動かしている部分は自体的にも付帶的にも動かされていないことを明らかにしている。

[104] というのは次のような理由による。われわれのもとに存在し自分を動かしているものども、すなわち動物たちは可滅的であるので、動物における動かす部分は付帶的に動かされている。ところが、可滅的で自分を動かしているものどもは、何らかの自分を動かす第一のものに還元されることが必然であり、その第一のものは永続的なものなのである。それゆえ、何らかの自分を動かすものにとっての何らかの動者が存在し、それが自体的にも付帶的にも動かされないものであることが必然なのである。

[105] ところで、アリストテレスの立場によれば、何らかの自分を動かすものが永続的なものであることが必然であることは明らかである。なぜなら、彼が前提しているように運動が永続的であるとするならば、生成消滅するものである自分を動かしているものの生成が永久的でなければならぬからである。だが、その自分を動かしているものどものうちの何かがその永続性の原因ではあり得ない。なぜなら、そのものは常に存在しているわけではないからである。また、それらのものどものすべてが同時に存在することもできない。それは一つには、そうだとするとそれらが無限に存在することになるからであるし、一つにはそれらは同時には存在しないからである。それゆえ、何か自分を動かしている永続的なものが存在し、それがこれら下位の自分を動かしているものどもにおける永続性の原因となっているのでなければならぬ、という結論が残ることになる。こうして、その動者は自体的にも付帶的にも動かされることはないのである。

[106] 同じく、自分を動かしているものどもにおいて見て取れることは、動物がよってそれ自体から動かされるわけではないような何らかの運動のために、たとえば食物が消化されることや空気が質的に変化することのために、新たに動かされ始めるものがあるということである。そして、その運動によつては、自分自身を動かしている動者は付帶的に動かされているのである。このことから、自分を動かしているもので、その動者が自体的にか付帶的にか動かされているようなものは、決して常に動かされているわけではないことが理解され得る。そうではなくて、自分を動かす第一のものが常に動かされているのである。というのも、そうでないとすれば運動は永続的ではあり得ないことになろう。なぜなら、自分を動かす第一のものの運動が他のすべての運動の原因となっているからである。それゆえ、自分を動かしている第一のものは自体的にも付帶的にも動かされていないような動者によつて動かされているという結論が残ることになる。

- [107] ところで、下位の天球の動者どもは永続的な運動をさせているが、それらのものは付帯的に動かされているのではないかということは、以上の根拠への反論とはならない。なぜなら、それらのものが付帯的に動かされていると語られるのは、それら自体を根拠としてではなく、それらによって動かされ得るものどもを根拠としてであり、その動かされ得るものどもは上位の天球の運動に従っているからである。
- [108] だが、神は自分を動かしている何らかのものの部分ではないのであるから、アリストテレスはさらに自分の『形而上学』において、自分を動かしているの部分であるこの動者から、まったく離存した別の動者を見出している。それが神なのである。実際、自分を動かしているすべてのものは欲求を通じて動かされているのであるから、自分を動かすものの部分である動者は何らかの欲求され得るものへの欲求ゆえに動かしているものでなければならない。そして、この欲求され得るものはその動者よりも、動かすことにおいてより上位のものである。というのは、欲求するものは或る意味では動かされて動かすものであり、他方欲求され得るものはまったく動かされずに動かすものだからである。それゆえ、くまったく動かされ得ない離存した第一の動者>が存在しなければならず、これが神である。
- [109] だが、前述の議論進行を弱いものにすると思われる二つのことがある。その第一は、それらの議論が運動の永遠性を仮定することから進められているということである。このことはカトリックの人々のもとでは偽であると仮定されているのである。
- [110] そして、これに対しては次のように言うべきである。神が存在することを証明するための最も有効な方途は世界の永遠性を仮定することから得られるのであり、それはそのことが措定される場合には神が存在するということはより一層明らかでないことになるとと思われるからである。というのは〔逆に〕、もし世界と運動とが新たに始まったとしたら、その世界と運動とを新たに産出した何らかの原因を措定しなければならないことは平明なことだからである。なぜなら、新たに生じることはその起源を何らかの新たにするものから得るのでなければならぬからである。というのも、自己を可能態から現実態に引き出すもの、あるいは非存在から存在に引き出すものは何もないからである。
- [111] また第二のことは、前述の論証においては第一に動かされるものすなわち天体がそれ自体から動かされるものであるということが仮定されているということである。このことからそれはそれが魂を持つものであることが帰結するのであり、このことは多くの人々によって承認されていないのである。
- [112] そしてこれに対しては次のように言うべきである。もし第一の動かすものがそれ自体から動かされるものでないと措定されるならば、それがまったく動かされ得ないものによって直接に動かされているのでなければならない。だからアリストテレスも、この結論を選択肢の一つに入れているのである。つまり、動かされ得ず離存した第一の動かすものへと直接に到達するか、あるいは自分自身を動かすものへと到達し、そこからさらに動かされ得ず離存した第一の動かすものへと到達するか、このどちらかでなければならないとしているのである。
- [113] さて、哲学者は『形而上学』第2巻においては別の方途によって議論を進め、作出因において無限に進むことはできず、神とわれわれが呼ぶ一つの第一原因へと至るということを明ら

かにしている。この方途とは次のようなものである。秩序づけられたすべての作出因において、第一のものは中間のものの原因であり、中間のものは最後のものの原因である。その場合、中間のものは一つだけであるか、あるいは複数であるかのいずれかである。ところで、原因が除去されると原因がその原因であるものも除去される。それゆえ、第一のものが除去されると、中間のものは原因であることが出来ないであろう。ところが、もし作出因において無限に進むということがあるのであれば、諸原因のどれも第一の原因であることはないことになるであろう。それゆえ、中間のものである他のすべての原因も取り除かれることになる。しかし、こんなことは明らかに偽である。それゆえ、＜第一の作出因が存在する＞と措定しなければならないのである。これが神である。

- [114] また、アリストテレスの言葉から別の論拠を取りまとめることができる。というのは、『形而上学』第2巻において彼は最高度に真であるものどもが、また最高度に存在者どもであることを示している。しかるに『形而上学』第4巻においては彼は何か最高度に真であるものが存在することを、次のことから明らかにしている。すなわち、二つの偽なることのうちの一方は他方よりもよりいっそう偽であるということが見て取れるから、一方は他方よりもより真でもなければならない。ところが、このようなことは端的にまた最高度に真であるものへの接近度によるのである。以上からさらに＜最高度に存在者であるような何か＞が存在すると結論することができるのである。そして、これをわれわれは神と呼ぶのである。

- [115] さらにダマスケヌスはこのことのために、諸事物の統率から得られる別の論拠を導入している。この論拠を注釈者「アヴェロエス」も述べている。それは次のようなものである。何らかの対立し不調和なことがらが一つの秩序へと、常にあるいは多くの場合に一致するということは、何らかのものの統率があり、それによって確定した目的へと向かうということがすべての個別的なものどもに賦与されなければ、不可能である。ところが、世界のうちに見て取れることであるが、様々な自然本性の事物が、まれにかつ偶然によってというのではなく、常にあるいは大部分において一つの秩序へと一致しているのである。それゆえ、＜その摂理によって世界が統率されている何ものか＞が存在するのでなければならない。そしてこれをわれわれは神と呼ぶのである。

第 14 章

神の認識のためには除去の途を用いなければならないこと

- [116] さて、われわれが神と呼ぶ何らかの第一の存在者が存在することが示されたので、そのあり方を見いださねばならない。
- [117] a) だが、とりわけ神の実体の考察では除去の途を用いなければならない。というのも、神の実体はその広大無辺性によってわれわれの知性が到達するあらゆる形相を超えているから、それが「何であるのか」を認識するという仕方ではその実体を把握することはわれわれにはできない。
- b) だが、われわれはそれが「何でないのか」ということを認識することによって、それについての何らかの知を持っている。[だから]、われわれが自身の知性を通じてそれからより多くを除去すればするほど、それだけいっそうその知に近づくことになるのである。
- c) というのも、どんなものであっても、その他との相違をより明白に見れば見るほど、われわれはそれをより完全に認識しているからである。というのも、それぞれの事物はそれ自体のうちに他のすべての事物と区別された固有の存在をもっているからである。だから、その定義をわれわれが認識している事物においてであっても、それをまず設定するのは類においてであって、その類によってそれが何であるのかを一般的に知るのである。そしてわれわれはその後になって種差を加え、それによってその事物が他の事物から区別されることになるのである。事物の実体の十全な知が完成されるのはこのようにしてなのである。
- [118] a) ところが、神の実体の考察においては、われわれは類としての「何であるのか」を捉えることができない。また、その他の事物との区別も肯定的な種差を通じて捉えることができない。だから、神の実体を否定的種差によって捉えなければならないのである。
- b) ところで、肯定的種差においてある種差が別の種差を限定し、より多くのものからの相違をもたらすのに応じて事物のより十全な指定に近づく。それと同様に、否定的種差のあるものは別の種差によって限定され、その種差がより多くのものからの相違をもたらすのである。
- c) たとえば、神は偶有ではないと述べるときに、このことによって神はすべての偶有から区別されているが、ついで神は物体ではないと付け加えるならば、われわれは神をある種の実体からも区別していることになるのである。こうして神の外にあるすべてから神がこのような否定を通じて順序立てて区別されることになる。そして、神の実体についての固有の考察が成立することになるのは、神がすべてのものから区別されたものとして認識された場合である。とはいえ、その認識は完全ではないであろう。なぜなら、神がそれ自体として何であるのかは認識されないからである。

- [119] a) そこで、神を除去の途を通じて認識することへと進むために、われわれは上述のことから明白であること、すなわち神がまったく不動であるということから始めることにしよう。
- b) このことを聖書の権威も確証している。すなわち、『マラキ書』3章6節で「神である私は変わることもない」とあり、『ヤコブ書』1章17節では「彼〔御父〕には移り変わるということがなく」とあり、『民数記』23章19節では「神は人のようではなく、変わることがない」とある。

第 15 章

神は永遠である

- [120] さて、そのことからさらに神が永遠であることが明らかである。
- [121] というのは、存在し始めたり存在するのを止めたりするものはすべて、運動あるいは変化によってそのようなことを受ける。ところが、神がまったく転化しないものであることが明らかである。それゆえ、神は永遠であり、始まりと終わりのないものである。
- [122] 同じく、運動しているものだけが時間によって測られる。『自然学』第4巻において明らかのように「時間とは運動の数」だからである。ところが、すでに証明されたように、神はまったく運動なしにそんざいしている。それゆえ、神は時間によって測られることはない。それゆえ、神においてより先より後を捉えることはできない。よって、神は非存在の後に存在を持つこともないし、存在の後に非存在を持つこともあり得ないのであって、神の存在において何らかの継起は見いだされ得ないのである。というのは、継起は時間なしには理解され得ないからである。それゆえ、神は始まりと終わりのないものであり、自己の全存在を同時に持つものである。そして、このことのうちに永遠ということの特質は存しているのである。
- [123] さらに、神がある時に存在せずその後存在したのだとすれば、非存在から存在へと何らかのものによって引き出されたことになる。だが、それは自己自身から引き出されたのではない。というのは、存在しないものは何かを為すということとはできないからである。だが、もし自分以外のものによって引き出されたのだとすれば、そのものが神よりも先なるものであることになる。ところが、神が第一原因であることは明らかである。それゆえ、神が存在することを始めたということはないことになる。よって、存在することを止めることもない。なぜなら、常に存在してきたものは常に存在する力を持っているからである。それゆえ、神は永遠である。
- [124] さらに、われわれは世界の内に存在することも存在しないことも可能な何ものか、つまり生成消滅しうるものを見ている。ところで、存在することが可能であるようなものはすべて、原因を持っている。なぜなら、それは存在と非存在という二つのものに対して自らは同等に関わっているのであるから、もし存在がそれに適合するとするならば、何らかの原因によってそのことが成立しているのでなければならぬからである。ところで、先にアリストテレスの論拠によって証明されたように、諸原因において無限に進むということとはできない。それゆえ、何か「存在が必然的なもの」を指定しなければならないのである。ところで、必然

的なものはすべてその必然性の原因を「自分とは」別のところから有しているか、あるいはそうではなく自分自身で必然的であるかのいずれかである。ところが、別のところから自分の必然性の原因を有しているような必然的なものどもにおいて、無限に進むということはできない。それゆえ、自分自身で必然的であるような何か第一の必然的なものを措定しなければならないのである。そして、これが神である。というのは、明らかなように神は第一原因だからである。それゆえ、神は永遠である。なぜなら、自体的に必然的であるものはすべて永遠だからである。

- [125] また、アリストテレスは時間の永続性から運動の永続性を明らかにしている。そこからまた、彼は動かしている実体の永続性を明らかにしている。ところで、第一の動かしている実体とは神である。それゆえ、神は永続的である。ところで、仮に時間と運動の永続性が否定されても、それでも実体の永続性にかかわる論拠は残る。というのも、もし運動が始まりを持ったとしたら、運動は何らかの動かすものから始まったのでなければならないが、その動かすものが始まったのだとすると、何らかの作用者によって始まったのである。そしてこのように無限へと進むことになるか、あるいは始まったということのない何ものかへと至るかのいずれかであることになろう。[もちろん前者は否定される。]
- [126] 神的権威はこの真理に証言を与えている。だから、『詩篇』は「主よ、あなたは永遠にそのままです」とあり、同書では「あなたは同じあなた自身であり、あなたの年は消えることがない」とあるのである。

第 16 章

神には受動的能力がないこと

- [127] さて、神が永遠であるならば、神が可能態にないことが必然である。
- [128] というのは、その実体に可能態が混じっているものはすべて、その可能態からして持っているものに即して、存在しないことができる。なぜなら、存在することが可能であるものは存在しないことが可能だからである。ところで、神はそれ自身に即しては存在しないことが可能ではない。なぜなら、永続的だからである。それゆえ、神において存在への可能態はないのである。
- [129] さらに、可能態にあったり現実態にあったりするものは時間的には現実態にあるよりも先に可能態にあるのであるとしても、端的には現実態のほうが可能態よりも先である。なぜなら、可能態は自分を現実態へのひきだすことはなく、現実態にある何かによって現実態に引き出されるのでなければならないからである。それゆえ、何らか仕方可能態にあるものはすべて自分より先なる何かを持っている。ところで、神は第一の存在者であり第一の原因であることは上述のことから明らかである。それゆえ、神は自己の内に何か可能態と混じったものを持つことはないのである。
- [130] 同じく、存在することが自体的に必然であるようなものは、いかなる意味においても存在することが可能なものではない。というのは、存在することが自体的に必然であるものは原因

を持たないからである。それに対し、上で明らかなように、存在することが可能なものはすべて原因を持つ。ところで、神は存在することが自体的に必然である。それゆえ、いかなる意味においても存在することが可能なものではない。よって、神の実体にはいかなる可能態も見いだされない。

[131] 同じく、それぞれのものは現実態においてある限りにおいて作用をする。それゆえ、その全体が現実態でないものはじこの全体において作用をするのではなく、自己のある部分で作用をする。ところで、自己の全体において作用をするのではないものは、第一の作用者ではない。というのも、そのようなものは自己の本質によってではなく何らかのものを分有することによって作用するからである。それゆえ、第一の作用者である神には何の可能態も混じっておらず、神は純粹現実態なのである。

[132] さらに、それぞれのものは本性上現実態にある限りで作用をなすように、可能態にある限り作用を受ける。というのも、運動は可能態において実在するものの現実態だからである。ところが、神はすでに述べられたところから明らかなように、神はまったく非受動で変化しないものである。それゆえ、神はいかなる能力〔可能態〕、すなわちいかなる受動的な能力をも有していない。

[133] 同じく、世界の内には可能態から現実態へ出てゆくものが見いだされる。ところで、そのようなものは自己を可能態から現実態へと引き出すのではない。なぜなら、可能態にあるものはまだ存在しないからである。よって、それは作用をなすことができない。それゆえ、可能態から現実態へと引き出される何か別の先なるものが存在しなくてはならない。さらに、これが可能態から現実態へ出て行くものであるならば、その前にそれによって現実態へと引き出される何か別のものが指定されなくてはならない。ところが、このことが無限へと進むことは不可能である。それゆえ、ただ現実態にありいかなる意味においても可能内にはない何かへと至るのでなければならない。そして、これをわれわれは神と呼ぶのである。

第 17 章

神には質料はない

[134] 以上からまた、神が質料ではないことが明らかである。

[135] なぜなら、質料とは可能態において存在するところのものだからである。

[136] 同じく、質料は作用することの原理ではない。よって、哲学者によれば作者と質料とが同じものにおいて生起することはない。ところが、上記のことから神には諸事物の第一の作出因であることが適合する。それゆえ、神は質料ではない。

[137] さらに、万物を第一原因としての質料に還元する人々にとっては、自然的な事物は偶運によって存在するということが帰結することになるが、このような人々に対して『自然学』第2巻で反論がなされている。それゆえ、もし第一原因である神が諸事物の質料因だとするならば、万物は偶運から存在することになるであろう。

[138] 同じく、質料が何らかのものの原因となるのは、それが変質し変化する限りにおいてではない。ところが、証明されているように、神は不動であるならば、神はいかなる意味においても質料という仕方ではあり得ない。ところで、カトリックの信仰はこの真理を告白している。その信仰によれば、神は神の実体からではなく無から全体を創造したと主張しているのである。

[139] ところで、この点でディナンのダヴィドの狂気は打ち負かされている。彼はあえて神は第一質料と同一であると語っているのだが、その理由は次のようなものである。もし同一でないとするならば、神は第一質料と何らかの種差によって相違しているのだから、そうすると神も第一質料も単純なものではなくなるであろう。というのも、種差によって他のものと相違しているということによって、種差そのものは複合をなしているからである。こういう理由である。

[140] だが、この議論は相違〔種差〕と異他性との間にある違いを知らないという無知に由来している。

a) というのは、『形而上学』第10巻で規定されているように、相違するものは何かとの関係で語られる。なぜなら、相違するものはすべて何らかの点で相違しているからである。それに対して、異他なるものは、それが同一ではないということから、他から切り離して語られる何かなのである。

b) それゆえ、相違は何らかの点で一致しているものどもにおいて尋ねなければならない。なぜなら、それらのものにおいて、それに即して相違しているような何か指定されなければならないからである。たとえば、二つの種は類において一致しており、だから種差において区別されなければならないのである。

c) ところが、いかなる点においても一致していないものどもにおいては、どの点で相違しているのが尋ねられるべきではなく、それらはそれ自体で異他なるものである。というのは、諸々の対立する種差もこのようにして相互に区別されるからである。実際、それらは類を自己の本質のいわば部分として分有しておらず、だからそれ自体で異他なるものであるがゆえに、それらがどの点で相違しているのかは尋ねてはならないのである。

d) 神と第一質料もこの意味で区別されるのである。一方は純粹現実態であり他方は純粹可能態なのであって、いかなる点にも一致がないからである。

第 18 章

神においてはいかなる複合もないこと

[141] a) 以上のことから、神においてはいかなる複合もないことが結論され得る。

b) というのも、複合したものにおいては現実態と可能態がなければならない。というのは、複数のものが端的に一となるのは、そこであるものが現実態であり別のものが可能態である場合だけだからである。実際、現実態において存在するものどもが一とされるのは、

- [142] 複合したものはすべて、その複合要素よりも後なるものである。それゆえ、第一の存在者である神はいかなるものからも複合されていない。
- [143] さらに、複合したものはすべて、複合性という特質によって存在しているので限り、可能態において複合解消可能なものである。もちろん、何らかの面では何かそれとは別の複合解消性には反するような点があることはあるにしてもである。ところで、複合解消可能であるものは、非存在への可能態においてある。だが、このことは神に適合しない。というのは、神はそれ自体で「存在することが必然であるもの」だからである。それゆえ、神のうちには何の複合もない。
- [144] さらに、すべての複合性は複合をもたらす何らかのものを必要とする。というのは、複合は複数ものものからなるのであるが、自体的に複数であるものどもが一つのものに一致するのは、複合をもたらす何らかのものがそれらを一にする場合だけだからである。それゆえ、もし神が複合したものであるとするなら、神は複合をもたらすものを有していることになるであろう。というのは、神が自己自身に複合をもたらすことはできないからである。なぜなら、何ものも自己自身の原因であることはできないからである。できるとすれば、それが自己自身よりも先なるものであることになってしまうのであるが、それは不可能だからである。ところで、複合をもたらすものは複合したものにとっての作出因である。それゆえ、[神が複合をもたらすものを持つとすれば] 神は作出因をもつことになってしまうであろう。そうだとすると、神は上記で得られたような第一原因ではないことになってしまうであろう。
- [145] 同じく、どんな類においても、より単純であればあるほどそれはより高貴なものである。たとえば、熱いものの類においては、冷たいものとのいかなる混合も持っていない火が高貴なものである。それゆえ、すべての存在者のうちで、高貴さの究極にあるものが、単純性の究極にあるのでなければならない。ところで、すべての存在者のうちで、高貴さの究極にあるものをわれわれは神と呼んでいる。それは神が第一原因だからであり、原因は結果よりもより高貴だからである。それゆえ、神にはいかなる複合も付帯しえない。
- [146] さらに、あらゆる複合したものにおいて、善はあれやこれやの部分に属するのではなくて、その全体に属している。というのも、わたくしが善と呼ぶのは、全体に固有でその完成であるような善性に基づいてなのである。実際、部分は全体との関係では不完全である。たとえば、人間の諸部分は人間ではないし、6 という数の部分は6の完全性を持っていないし、同様に線の部分は線全体において見いだされる尺度の完全性には到達しないのである。それゆえ、もし神が複合したものであるとすると、神の完全性と善性は神の何らかの部分においてではなく全体において見いだされる。そうだとすると、神に固有であるような善が神において純粋な仕方では存在しないことになるであろう。それゆえ、神は第一で最高の善ではないのである。
- [147] 同じく、あらゆる多性の前に一性が見いだされなければならない。ところが、すべての複合したものにおいて多性がある。それゆえ、万物の前に存在するもの、すなわち神はあらゆる複合性を欠いているのでなければならない。

神には強制されたものも自然本性をはずれたものもないこと

- [148] さて、以上から哲学者は神には強制されたものも自然本性をはずれたものもないと結論している。
- [149] というのも、そこに何らかの強制されたものや自然本性をはずれたものが見いだされるものは、それ自身に付加された何らかのものを有している。実際、事物の実体に属しているものは強制されたものでも自然本性をはずれたものでもあり得ない。ところで、単純なものはどんなものでも自己の内に何か付加されたものを有してはいない。なぜなら、そうであるとする複合性が帰結することになるからである。それゆえ、すでに示されたように神が単純である以上、神において強制されたり自然本性をはずれたものは何もあり得ないことになるのである。
- [150] また、強要の必然性は他のものによる必然性である。ところで、神においては他のものによる必然性はなく、それ自体による必然性があり、また他のものにとっての必然性の原因がある。それゆえ、神においては強要されたことは何もないのである。
- [151] さらに、何か強制されたことが存在するところにはどこでも、その事物に自体的に適合するものからはずれた何かが存在し得る。というのも、強制されたものとは自然本性に従ってあるものと対立しているからである。ところが、神においては、神にそれ自身に即して適合するものからはずれた何かが存在するということは不可能である。なぜなら、すでに示されたように、神はそれ自身に即して「存在することが必然的であるもの」だからである。それゆえ、神においては何か強制されたものはあり得ない。
- [152] 同じく、そこに何か強制されたものあるいは非自然本性的なものが存在するものはすべて、本性上他のものによって動かされる。というのは、強制されたものとは「その原理が外に存在し、働きを受けるものに何の力も与えない」ようなものだからである。ところが、すでに示されたように、神はあらゆる意味で不動である。それゆえ、神において何か強制されたものあるいは非自然本性的なものが存在することはできない。

第 20 章 神は物体ではないこと

- [153] 上記のことから、さらに神が物体ではないことが示される。
- [154] というのは、物体はすべて連続体であるから、複合したものであり部分を持っている。ところが、すでに示されたように、神は複合したものではない。それゆえ、神は物体ではない。
- [155] さらに、量を持つものはすべて何らかの仕方で可能態にある。というのも、連続体は可能態において無限に分割可能であるし、数は無限に増大可能である。ところで、物体はすべて量をもつものである。それゆえ、物体はすべて可能態においてある。ところが、すでに示されたように、神は可能態においてはなく、純粹現実態である。それゆえ、神は物体ではない。

- [156] さらに、もし神が物体であるとする、何らかの自然的物体でなければならない。というのも、数学的物体は哲学者が証明しているように、次元は偶有である以上、それ自体で存在するものではないからである。ところで、神は自然的物体ではない。というのは、すでに示されたように、神は不動であり、自然的物体はすべて可動的だからである。それゆえ、神は物体ではない。
- [157] さらに、すべての物体は有限である。このことは直体と同様に球体についてもそうであることは『天地論』において証明されている。ところで、有限な物体はどんなものでも知性と想像力によってわれわれはそれを超越することができる。それゆえ、もし神が物体であるとする、われわれの知性と想像力が神よりも大きい何かを思考することができることになる。そうだとすると、神はわれわれの知性よりも大きいものではないことになる。これは不都合である。それゆえ、神は物体ではない。
- [158] さらに、知性的認識は感覺的認識よりも確実である。ところが、實在において感覺のもとに入る何かが見いだされる。それゆえ、知性のもとに入るものも見いだされる。ところで、諸能力の秩序は対象の秩序に即しているし、それらの区別もそうである。それゆえ、實在においてあらゆる感覺的なものを超えた何か可知的なものが存在する。ところで、實在において存在する物体はすべて可感的である。それゆえ、あらゆる物体を超えている何かより高貴なものを捉えなければならない。それゆえ、もし神が物体であるとする、神は第一の最高度の存在者ではなくなっていますであらう。
- [159] さらに、生きていないどんな物体よりも生きている事物のほうが高貴である。ところで、どのような生きている物体よりも、その生命の方がより高貴である。なぜなら、生きている物体はそれ以外の物体を超えた高貴さをこのことによって有しているからである。それゆえ、それよりもより高貴なものが何もないようなものは、物体ではない。ところで、それ[それよりもより高貴なものが何もないようなもの]は神である。それゆえ、神は物体ではない。
- [160] 同じく、同じことを明らかにする哲学者たちによる諸論拠が見いだされ、それらは運動の永遠性から論を次のような仕方で進めているものである。すなわち、すでに述べられたことから明らかなように、永続的なすべての運動において、第一の動者はそれ自体によっても偶有的にも、動かされることはない。ところで、天の物体は永続的な運動において円運動をしている。それゆえ、その物体の第一の動者はそれ自体によっても偶有的にも動かされていない。ところで、どんな物体も動かされるのでなければ、場所的に動かすことはない。というのは、動かす者と動かされる者とは同時に存在しなければならないからである。そうして、動かす物体は、動かされている物体と同時に存在するためには、動かされているのでなければならない。また、物体の内にあるどんな力も、偶有的に動かされているのでなければ、動かすことはない。なぜなら、物体が動かされるときに、物体の力は偶有的に動かされているからである。それゆえ、天の第一動者が物体でも物体のうちなる力でもない。ところで、天の運動が究極的にそれを第一の不動の動者として還元されるものとは、神である。それゆえ、神は物体ではない。

- [161] さらに、無限な能力のいかなるものも大きさのうちにある能力ではない。第一動者の能力は無限の能力である。それゆえ、第一動者はいかなる大きさのうちにない。そういう意味で第一動者である神は、物体でも物体のうちに力でもない。
- [162] 第一の命題は次のようにして証明される。もし何らかの大きさを持つものの能力が無限であるとする、有限な大きさのものの能力であるか、あるいは無限な大きさのものの能力であるかのいずれかである。だが、『自然学』第3巻と『天地論』第1巻において証明されているように、無限な大きさというものは何も存在しない。ところで、有限な大きさのものに無限な能力が属することは不可能である。そういう意味で、大きさを持つもののどれにも無限な能力があるということとはできないのである。
- [163] とこで、有限な大きさのものうちに無限な能力があることができないということは、次のようにして証明される。より小さな能力がより長い時間においてなしているのと同じ結果を、より大きな能力はより短い時間においてなす。この場合、その結果なるものは、質的変化であろうとも、場所的運動であろうとも、あるいは他のどんな運動であろうとも、どんな結果であってもよい。ところが、無限な能力は有限な能力のどんなものよりもより大きい。それゆえ、無限な能力はどんな有限な能力よりも、より早く動かすことによってより短い時間で結果を完成する。それゆえ、このことは不可分の時間において生じるという結論になる。そういう仕方、動かすこと、動かされること、それに運動は瞬間において生じることになるであろう。だが、これとは反対のことが『自然学』第6巻において論証されているのである。
- [164] だが、有限な大きさを持つものの無限な能力が時間のうちで動かすことができないということは、さらに次のようにしても証明される。無限な能力を a としよう。その部分を ab と理解しよう。そうすると、この部分はより長い時間で動かすことになる。ところが、この時間と能力全体が動かす時間との間にはある比例がなければならない。というのも、どちらの時間も有限だからである。そこで、この二つの時間が相互に十倍の比例にあるものとしよう。比例がこれとかあれとか言うことに相違が出てくるのはこの比によるからではないからである。ところで、上述の有限の能力に付加がなされるとすると、その能力への付加の比例に応じて時間に関する減少が生じるのでなければならないであろう。というのも、より大きな力はより短い時間で動かすからである。それゆえ、十倍が付加されると、その能力は最初の無限な能力が属すると理解されていた部分が動かす時間の十分の一の時間で動かすことになる。しかし、このその十倍である能力は有限の能力である。なぜなら、有限な能力との確定した比例を持つからである。それゆえ、有限な能力と無限な能力とが等しい時間で動かすという帰結になる。これは不可能である。それゆえ、有限の大きさを持つものの無限な能力がある時間において動かすことはできないのである。
- [165] とこで、第一動者の能力が無限であることは次のようにして証明される。有限な能力のいかなるものも無限の時間において動かすことはできない。ところが、第一動者の能力は無限の時間において動かす。なぜなら、第一の運動は永続的だからである。それゆえ、第一動者の能力は無限である。

最初の命題は次のようにして証明される。もし或る物体の何らかの有限な能力が無限の時間において動かすとすれば、その物体の一部分は能力の一部分をもっているために、より短い

時間で動かすであろう。なぜなら、何かがより大きな能力を持てば持つほど、それだけ長い時間において運動を持続させることができるであろう。そして、前述の一部分が有限の時間において動かすことになるが、より大きな部分はより長い時間において動かすことができることになるからである。そしてこういう仕方、動者の能力に付加がなされるに応じて、その同じ比例で時間への付加がなされることになる。ところが、付加が何回かなされると、全体の量に到達するか、あるいはそれを超えてしまうことにさえなる。それゆえ、時間の側の付加も全体を動かす時間の量に到達する。ところが、全体を動かす時間は無限であると言われていた。それゆえ、有限の時間が無限の時間を計ることになるであろう。これは不可能である。

[166] だが、この議論進行には多くの反論がある。

[167] 第一の反論とは、第一の運動を動かしている物体は、天体について明らかなように、不可分ではないと措定されるが、前述の証明はそのものの分割ということから始まっている、という反論である。

[168] だが、これに対しては次のように言うべきである。前件が不可能であるような仮言命題は真であり得る。そして、このような仮言命題の真理を壊すような何かがあれば、その仮言命題は不可能である。たとえば、「もし人間が飛ぶとすれば、羽をもっている」という仮言命題の真理を壊すような何かがあれば、その命題は不可能であろう。前述の証明の進行はこのような仕方、理解すべきなのである。すなわち「もし天体が分割されるならば、その部分は全体よりも小さな能力を持つであろう」というこの仮言命題は真なのである。ところが、このような仮言命題の真理は、第一動者が物体であると措定されると、そこから帰結する不可能なことがらのために、除かれることになる。それゆえ、これが不可能であることは明らかである。また、有限な諸能力の増大に関わる反論がなされても、同様に解答し得る。なぜなら、実在において時間があらゆる時間に対して有しているすべての比例に応じて能力を捉えることはできないからである。とはいえ、前述の証明において必要とされる仮言命題は真なのである。

[169] 第二の反論とは、物体が分割されるとしても、何らかの力が物体が分割されても分割されないような何らかの物体に属するのであり、たとえば理性的魂は物体が分割されても分割されないようにである、というものである。

[170] これに対しては次のように言うべきである。前述の議論進行によって、理性的魂が人間の身体に結合しているのと同じように、神は物体と結合しているのではないということが証明されているのではない。そうではなくて、神が物体の分割に即して分割されるような質料的力として物体のうちなる力なのではない、ということが証明されているのである。だから、人間の知性についてもそれは物体でもなく物体のうちなる力でもないと言われるのである。だが、神が魂のような仕方、物体と一となっているのではないということ、このことは別の論拠によるのである。

[171] 第三の反論は、前述の議論進行において示されているように、どのような物体にも有限な能力が属するのであるが、有限な能力によっては何かが無限の時間の間持続することはできない

いとするならば、どんな物体も無限の時間の間持続することはできないことが帰結する。こうして天体は必然的に消滅することになるであろう、という反論である。

- [172] だが、これに対しては、天体は自己の能力によるならば欠陥があり得るが、無限の能力を持つ他のものから持続の永続性を獲得しているのである、という解答をしている人がいる。そして、この解答をプラトンが証拠立てているように思われる。というのは、彼は神に天体について次のような仕方語らせているからである。「お前の本性は分解されうるものであるが、私の意志によって分解され得ないものとなっている。なぜなら、私の意志はお前の膠よりも強いからである」と。
- [173] a) だが、この解決を注解者は『形而上学注解』第11巻で論駁している。すなわち、注解者によれば、存在しないことがそれじたいから可能であるようなものが存在の永続性を他者から獲得することは不可能である。というのは、可滅的なものが不可滅性へと変容することが帰結することになるからである。こんなことは、注解者によれば不可能である。b) だから、彼は次のように解答している。たしかに天体において現に存在している能力はすべて有限であるが、天体がすべての能力を有していなければならないというわけではない。というのも、アリストテレス『形而上学』第8巻によれば、天体のうちには場所への可能態があるが、存在への可能態はないからである。この意味で、非存在への可能態が天体に内属しなければならないわけではないのである。
- [174] だが、この注解者の解答が十分でないとするべきである。すなわち、天体において、質料の可能態である存在へのいわば受動的な可能態がないとしても、そのうちには存在の力であるいわば能動的な可能態がある。このことをアリストテレスは『天地論』第1巻において、「点は常に存在する力を持っている」と明瞭に語っている。
- [175] だからより適切に次のようにいふべきである。可能態は現実態との関係で語られるのであるから、可能態は現実態のあり方に応じて判断すべきである。ところで、運動というものにはその概念からして、量と延長とがある。だから、運動が無限に持続するには、動かしている可能態が無限であることが必要である。ところが、存在にはどんな量の延長もない。特に、天のようにその存在が不変であるような事物についてはそうである。それゆえ、有限な物体において、それが無限に持続するとしても、それが存在への無限の力を持たねばならないというわけではない。なぜなら、その不変の存在が時間と触れることになるのは付帶的にでしかない以上、その力を通じて一つの瞬間において持続するか、あるいは無限の時間において持続するかの間には何の差異もないからである。
- [176] 第四の反論は次のことにもとづくものである。すなわち、無限の時間において動かしているものが無限の可能態を持っていることは、動かしながら変化を被らないような動者の場合には、必然的であるとは思われないということにもとづく。というのも、このような運動はその動者の可能態を何も費消することなく、だからその動者はある一定の時間において動かした後にも、以前よりもより少ない時間の間しか動かし得ないということはない。例えば、太陽の力は有限であるが、働きをなすとその能動的な力が小さくなることはないので、無限の時間においてこの下位の世界へと、自然本性に従って働きかけ得るのである。

- [177] これに対しては次のように言うべきである。既に証明されたように、物体は動かされなければ動かすことはない。だから、或る物体が動かされることがないならば、それは動かさないことになる。ところが、動かされているすべてのものにおいては、反対的なものへの可能態がある。なぜなら、運動の終局するところは反対的なものだからである。それゆえ、動かされている物体はすべて、それ自体による限り、動かされないことが可能である。そして、動かされないことの可能なものには、それ自体では、永続的な時間において動かされるということはないのである。こうして、永続的な時間において動かすということもないのである。
- [178] それゆえ、前述の論証は有限な物体の有限な可能態というものからの論証であり、そのような可能態はそれ自体では無限の時間の間動かすことはできないものなのである。しかし、それ自体では動かされることも動かされないことも可能であり、動かすことも動かさないことも可能であるような物体が、別のものから運動の永続性を獲得することは出来るのである。そして、その別のものは非物体的なものでなければならない。それゆえ、第一動者は非物体的でなければならないのである。この意味で、自然本性上は有限である物体が、別のものから動かされることにおける永続性を獲得することで、動かすことにおける永続性をも得るということを妨げるものは何もないのである。というのも、第一の天体それ自体もその自然本性に従って、天球が天球を動かしていることによって、下位の天体を永続的な運動において回転させることができるからである。
- [179] また、注釈者によれば、それ自体で動かされることと動かされないこととのいずれにも可能態にあるものが別のものから運動の永続性を獲得するなどということは、存在の永続性についてそれが不可能であることが指定されているように、不適当なのであるが、そんなことはないのである。というのも、運動とは動かすものから動かされるものへの何らかの流出であるから、或る動かされるものが別のものから、それ自体では持っていない運動の永続性を獲得することができるのである。それに対して、存在は存在者において固定した静的な何かである。だから、それ自体では非存在への可能態にあるものは、注釈者が言っているように、自然の方途に従えば別のものから存在の永続性を獲得することはできないのである。
- [180] 第五の反論：前述の議論進行によれば、大きさの外にある可能態が無限ではないという理由より大きさのうちにある可能態が無限ではないという理由の方がより強いということにならないと思われる。というのも、両方の場合に、その可能態が時間のうちではない仕方で動かすということが帰結するからである。
- [181] これに対しては次のように言うべきである。『自然学』第3巻と第6巻で証明されているように、有限と無限は大きさと時間と運動とにおいて一つの根拠にもとづいて見いだされる。だから、それら三者の一つにおいて無限なものは、他の二つにおいて有限な比例関係を除去してしまう。ところで、大きさを欠いているものにおいては、有限と無限とは同名異義的ではない。それゆえ、前述の論証方法はこのような可能態には当てはまらないのである。
- [182] だが、別の仕方でもっと適当に答えることが出来る。すなわち、天は二つの動者を持っている。一つは近接の動者であり、この力は有限であり、そのために天の運動は有限の速さをもっていることになる。そしてもう一つは沿革の動者であり、この力は無限であり、そのことから天の運動は無限の持続を持つことが出来ているのである。こうして、大きさのうち

にない無限の可能態が物体を直接的ではなく時間において動かすことができるということが明らかである。ところが、大きさのうちにない可能態は直接的に動かすのでなければならない。というのも、どんな物体も動かされなければ動かさないからである。それゆえ、もしそれが動かしているのであれば、非時間において動かしていることが帰結することになってしまうであろう。

- [183] さらに適切に次のように言うこともできる。大きさのうちにない可能態は知性であり、それは意志を通じて動かす。それゆえ、それは動かされうるものの要求に応じて動かすのであって、自己の力に比例して動かすのではない。それに対して、大きさのうちにない可能態は、自然本性の必然性によってしか動かすことができない。なぜなら、知性が非物体的な力であることは証明されているからである。こうして、その可能態は自己の量に比例して必然的に動かすことになる。それゆえ、もしそれが動かすのであれば、瞬間において動かすということが帰結するのである。
- [184] 以上のように、前述の反論が排除されたので、アリストテレスの論証が妥当するのである。
- [185] さらに、物体的動者による運動のどれも連続的で規則的であることができない。それは、場所的運動における物体的動者は、引きつけたり斥けたりすることによって動かしているが、引きつけられたり斥けられたりするものは、運動の最初から終わりまでのあいだ、動者に対して同じ状態にはない。なぜなら、それは時には動者に接近し時には離れていることになるからである。こうして、どんな物体も連続的で規則的な運動をすることは出来ないのである。ところが、第一の運動が連続的で規則的であることが『自然学』第8巻において証明されている。それゆえ、第一の動かされる動者は物体ではないのである。
- [186] 同じく、運動が向かっている目的が可能態から現実態へと出て行くような目的である場合には、その運動が永続的であることはできない。というのも、そのような運動が現実態への到達してしまったときには、それは静止していることになるからである。それゆえ、第一の運動が永続的であるならば、その運動が向かう目的は常に存在しあらゆる様態において現実態にある目的でなければならない。このようなものは物体ではないし、物体のうちにない力でもない。なぜなら、このようなものはすべて、自体的にであれ付帯的にであれ、動かされうるものだからである。それゆえ、第一の運動の目的は物体でも物体内の力でもない。ところで、第一の運動の目的は第一の動者であり、これは欲求されるものとして動かすものである。だが、これが神なのである。それゆえ、神は物体でも物体内の力でもないのである。
- [187] だが、われわれの信仰によれば、後に明らかにされるように、天の運動は永続的であるということとは偽である。しかしながら、その運動が動者の不能によっても動かされる実体の消滅によっても欠陥がないということは真である。なぜなら、天の運動が長い時間を経ることで遅くなっているようには思われないからである。それゆえ、上述の諸論証はその効力を失うことはないのである。
- [188] この論証された真理と神の権威とは調和している。実際、『ヨハネ福音書』4章24節では「神は霊であり、神を崇める者は霊と真理とにおいて崇めなければならない」とあり、『ティモテへの第一の手紙』1章17節では「世々の、不死にして、不可視にして唯一の神に」とある。

また、『ローマ人への手紙』1章20節では「神の不可視のことがらは作られたものによって理解され捉えられる」とあるが、その見られるのではなく理解されて捉えられるものとは非物体的なものなのである。

- [189] ここからまた、初期の自然哲学者たちの誤謬が打ち碎かれる。すなわち、彼らは火や水やそのような質料的原因しか措定しなかったので、事物の第一原理を物体であると語り、それらを神々と呼んでいたのである。
- [190] また、彼らの中には友愛と憎しみとが動因であると措定した者もいる。彼らもまた前述の論拠によって論駁される。なぜなら、彼らによれば物体のうちに憎しみと友愛とが存在するのであるが故に、動かしている第一原理は物体内の力であることになるからである。
- [191] 彼らはまた、神は四元素と友愛とから複合されていると措定していた。このことで、彼らが神とは天体であると措定していたということが理解されることになる。
- [192] だが、初期の自然哲学者たちのうちでは、アナクサゴラスだけが真理に近づいていたのであるが、それは彼が知性が万物を動かしていると措定していたからである。
- [193] またこの真理によって、世界の諸元素や、太陽、月、地、水などといったその内に存在する力とを、前述の哲学者たちの誤謬を機縁として、神々であると考えた異教徒たちは論駁されるのである。
- [194] さらに、神を物的な表象によって思い描いた単純なユダヤ教徒たち、テルトゥリアヌス、ヴァディアヌス派すなわち人間主義的異端の笑止千万は、前述の論拠によって排除されるのである。また、無限の空間に広がっている光の何らかの無限の実体が神であると見なしたマニ教徒も同様である。
- [195] そして、これらの誤謬の機縁となったのは、彼らが神的なことがらについて考えるときに、想像力に引きずられていたからである。想像力によっては物体の類似性しか捉えられ得ないのである。だから、非物体的なものを省察するにあたっては、想像力を排除しなければならないのである。

第 21 章

神はその本質であること

- [196] さて、以上のことから神とはその本質、何性、あるいは本性であるということが得られる。
- [197] というのは、それ自身が自己の本質あるいは何性でないようなものはすべて、そのうちに何らかの複合がなければならない。実際、それぞれのものにはその本質があるが、もし何らかのものにおいてその本質の外に何もないのであれば、当の事物の全体がその本質であることになる。そうだとすると、そのもの自体がその本質であることになる。それゆえ、もし何かがその本質ではないとしたら、その内にその本質の外に何かがあるのでなければならない。だとすると、その内には複合があるのでなければならない。それゆえまた、複合

したものにおける本質は、人間における人間性がそうであるように、部分の様態で意味表示されることになる。ところが、神においては何の複合もないことが既に示されている。それゆえ、神はそれの本質なのである。

- [198] さらに、事物の本質あるいは何性の外にあるものとは、その事物の定義に入っていないものだけであると思われる。というのも、定義とは事物の何であるかを意味表示するものだからである。ところで、事物の定義に入らないのは付帯性だけであると思われる。それゆえ、或る事物においてその本質の外にあるのは、付帯性だけである。ところが、既に示されているように、神においてはどんな付帯性もないのである。それゆえ、神においては、神の本質の外には何もないのである。従って、神自身がそれの本質なのである。
- [199] さらに、自存する事物（普遍的に理解されても、個別的に理解されてもいずれにしても）に述語されない形相というものは、それ自体で個体化されて自体的な仕方では個別的に自存しない形相である。実際、ソクラテス、人間、あるいは動物が白さであるとは述べられないが、それは白さが自体的な仕方では個別的に自存するものではなく、自存している基体によって個体化されているからである。同様に、自然的形相も自体的な仕方では個別的に自存するのではなく、それ固有の質料において個体化されている。だから、この火や火がその形相であるとは語らないのである。また、類や種の本質あるいは何性それ自体も、その何性が形相と質料一般を含んでいるにしても、これやあれやの個体において指定される質料によって個体化されている。だから、ソクラテスや人間が人間性であるとは語られないのである。ところが、神の本質は自体的な仕方では個別的に存在し、また、それ自体で個体化されている。というのは、既に示されたように、神の本質はどんな質料のうちにもないからである。それゆえ、神の本質は神について述語され、「神はその本質である」と語られるのである。
- [200] さらに、事物の本質は事物そのものであるか、あるいは事物に対して何らかの仕方では原因としてあるかのいずれかである。というのは、事物はそれの本質によって種を得ることになるからである。ところが、いかなる意味においても、何かが神の原因であるということはない。なぜなら、既に示されたように、神は第一存在者だからである。それゆえ、神はそれの本質である。
- [201] 同じく、自身の本質ではないようなものは、そのものの或る点に即して、その本質に対して、可能態が現実態に対するような関係にある。だから、例えば人間性のように、本質は形相の様態によっても意味表示されるのである。ところが、先に示されたように、神にはどんな可能態性もない。それゆえ、神は自身の本質でなければならない。

第 22 章

神において存在と本質は同じであること

- [202] さて、先に示されたことがらから、さらに神においては本質あるいは何性は神の存在と別ではないということが証明されうる。

[203] というのは、存在することがそれ自体で必然的である何かがあり、それが神であることが先に示された。さて、この必然的である存在が、その存在そのものではない何らかの何性に属するのであるとすると、(1) その存在はこの何性と不調和あるいは背反的であるか（白さという何性にとってそれ自体で実存することがそうであるように）、あるいは(2) その何性に調和的あるいは親和的である（白さにとって他のもののうちに存在することがそうであるように）のいずれかである。もし最初の方であるとする、先述の何性にはそれ自体で必然的である存在は適合しない（白さにはそれ自体で実存することが適合しないようにである）。それに対して第二の方であるとする、(2-a) そのような存在が本質に依存するか、(2-b) 存在と本質の両方がそれ以外の原因に依存するか、(2-c) 本質が存在に依存するか、のいずれかである。だが、最初の二つは存在することがそれ自体で必然的であるものの概念に反している。なぜなら、そのような存在が他のものに依存するとすると、それはもはや存在することが必然的ではないからである。それに対して、第三の場合からは、その何性は存在することがそれ自体で必然的である事物に対して、付帯的に到来するものであることになる。なぜなら、事物の存在に随伴するものはすべて、その事物にとって付帯的だからである。このようにして、その事物はそれの何性ではないことになるであろう。それゆえ、神は自己の存在ではないような本質を持ってはいないのである。

[204] しかし、これに反対して次のように言われるかもしれない。すなわち、その存在は絶対的な意味でかの本質に依存し、その本質がなければまったくないわけではないとしても、存在が本質に結合しているその結合関係に関しては依存しているのである。だからその意味で、この存在は自体的に必然的であるが、それが結合されるということは、自体的には必然的ではないのだ、と。

[205] だが、このような解答は前述の不都合なことがらを抹消しはしない。

というのは、もしその存在がかの本質なしに理解されうるとすれば、その本質は存在に対して付帯的な仕方に関係していることになる。ところが、存在することが自体的に必然であるものであるのは、その存在である。それゆえ、かの本質は存在することが自体的に必然であるものに対して付帯的な仕方に関係している。それゆえ、後者はその何性ではない。とくろおが、その存在することが自体的に必然であるものとは神である。したがって、かの本質は神の本質ではなく、何か神より a となる本質であることになる。

それに対して、かの存在がかの本質なしに理解され得ないとするならば、その場合にはかの存在はその存在のかの本質への結合がそれに依存しているものに、絶対的に依存していることになる。そうすると、前と同じことに帰するのである。

[206] 同じく、それぞれのものは自己の存在によってある。それゆえ、自己の存在でないものは存在することが自体的に必然なものではない。ところが、神は存在することが自体的に必然なものである。それゆえ、神は自己の存在である。

[207] さらに、神の存在が自己の本質ではないとしてみよう。だが、既に示されたように、神の本質は単純である以上神の存在が神の部分であることはできないのであるから、このような存在は神の本質の外の何かでなければならないことになる。ところが、或るものに適合しながらその本質に属さないものはすべて、何らかの原因によってそのものに適合している。そ

れゆえ、存在はかの何性に何らかの原因によって適合しているのである。そうだとすると、それはその事物の本質に属する何かか本質そのものによって適合しているか、あるいは、何か他のものによって適合しているかのいずれかであることになる。もし第一の場合で、しかも本質はかの存在によってあるのだとすれば、何かが自己自身にとっての存在の原因であることになる。だが、これは不可能である。なぜなら、原因であるということの方が結果であるよりも、理解においては先だからである。それゆえ、もし何かが自己自身にとっての存在の原因であるとする、それは存在を持つよりも前に存在すると理解されることになってしまうであろう。だが、これが不可能なのである。(ただし、何かが自己自身にとっての存在の原因であるということが、或る点での存在である付帯的存在に即して理解されている場合は別である。その場合には不可能ではない。というのは、何らかの付帯的存在者は、存在が基体の実体的存在として理解されるより前に、その基体の諸原理から原因されたものとして見いだされるからである。だが、今われわれが述べているのは付帯的存在ではなく、実体的存在についてなのである。) さて反対に、存在がかの何性に〔本質以外の〕何か別の原因によって適合しているとしてみよう。だが、存在を別の原因から獲得しているものはすべて原因されたものであって、第一原因ではない。ところが、既に論証されているように、神は原因を持たない第一原因である。それゆえ、この存在を別のところから獲得している何性とは、神の何性ではない。したがって、神の存在は自己の何性であることが必然なのである。

- [208] さらに、存在とは何らかの現実態を名指ししている。というのも、何かが存在すると語られるのは、それが可能態においてあることによるのではなく、現実態においてあることによるからである。ところが、ある現実態が適合しているが、その現実態とは異なるものとして存在しているものはみな、その現実態に対して可能態として関係している。実際、現実態と可能態とは相互関係的に語られるからである。それゆえ、もし神の本質が自己の存在とは別であるとする、本質と存在の間の関係は可能態と現実態の間の関係であることになる。ところが、神においてはいかなる可能態もなく、神は純粹現実態であるということがすでに示されている。従って、神の本質は自己の本質と別ではないのである。
- [209] 同じく、多くのものが協力しなければ存在し得ないものはすべて、複合されたものである。ところが、本質と存在とが別であるような事物のどれも、多くのものすなわち本質と存在とが協力しなければ存在し得ない。それゆえ、本質と存在とが別であるような事物はすべて複合された事物である。ところが、既に示されているように、神は複合しているものではない。したがって、神の存在は自己の本質なのである。
- [210] さらに、すべての事物は存在を持つことによってある。それゆえ、その本質が自己の存在ではない事物のどれも、自己の本質によってあるのではなく、何らかのものの分有、すなわち存在そのものの分有によってある。ところが、何らかのものの分有によってあるものは第一存在者ではあり得ない。なぜなら、何かが存在するために分有している当のものは、その何かよりも先だからである。ところで、神はそれより先なるものが何もない第一存在者である。したがって、神の本質は自己の存在なのである。
- [211] さて、この崇高な真理をモーセは主によって教えられたのである。モーセは主に尋ねて『出エジプト記』3章13節で「イスラエルの子らが私に、彼の名前は何だと言ったとしたら、彼

らに何と云うべきでしょう」と言う、主は「わたしは在りて在るものである。イスラエルの子らに「在る者が私をあなたがたのもとに遣わした」と言いなさい」と答えたのである。そうすることで、神自身の固有の名前とは「在る者」であることを示したのである。だが、どんな名前であっても、それはある事物の本性あるいは本質を意味表示するために制定されている。だから、神の存在そのものがそれ自身の本質ないし本性であるという帰結になるのである。

[212] また、カトリックの教師たちもこの真理を告白している。

a) 実際、ヒラリウスは『三位一体論』において「神にとって存在は付帯性ではなく、自存する真理、止まる原因、そして類の本性的固有性である」と言っている。

b) また、ボエティウスも『三位一体論』において、「神の実体とは存在それ自体であり、その実体に存在は由来する」と述べているのである。

第 23 章

神には付帯性はないこと

[213] また、この真理から神にはその本質のうえに何も付け加わることもなく、その本質に何かが付帯的に内属することもないということが、必然的に帰結する。

[214] というのは、在るものは何か他のものを分有できるとしても、存在そのものはその本質に属さない何かを分有することができない。というのも、存在よりもより形相的あるいはより単純なものは何もないからである。その意味で存在そのものは何ものをも分有し得ない。ところが、神の実体は存在そのものである。それゆえ、それは自己の実体に属さないものを何ももっていない。従って、神にはいかなる付帯性も内属し得ないのである。

[215] さらに、或るものに付帯的に内属するものには、何故内属するのかの原因がある。というのは、そのようなものはそれが内属している当のものの本質の外にあるからである。それゆえ、もし神において何かが付帯的に在るとしたら、このことが何らかの原因によるのでなければならない。そうだとすると、付帯性の原因は神の実体そのものであるか、あるいは何か他のものであるかのいずれかであることになる。そして、もし他の何かであるとすると、それが神の実体に働きかけているのでなければならないことになる。というのは、実体的形相であれ付帯的形相であれ、何らかの形相を何らかの受容者のうちにもたらすには、その受容者へと何らかの仕方働きかけることに寄らねばならないからである。それは、働きかけるということは何かを現実態にするということであり、これは形相によるからである。それゆえこの場合には、神は他の作用者によって働きを受け動かされることになるが、これは先に確定していることに反しているのである。

それに対して、もし神の実体それ自体がそれに内属する付帯性の原因であるとしたどうであろうか。だが、その実体が付帯性の受容者である限りにおいてその原因であるということは不可能である。というのも、そうだとすれば、同じものが同じ観点で自己を現実態にすることになってしまうからである。したがって、もし神において何らかの付帯性が在るとすれ

ば、その付帯性を受容するのとその原因となるということは別の観点においてでなければならない。(それは、物的なものがある固有の付帯性を受容するのは質料の本性を通じてであるのに対して、その付帯性の原因となるのは形相を通じてであるのと同じことである。) そうだとすると、神は複合したものになってしまうのであるが、これとは反対のことが先に証明されているのである。

- [216] 同じく、付帯性にとってのあらゆる基体とその付帯性との関係は、可能態と現実態との関係である。付帯性とはある種の形相であって、形相的存在に即して現実態にするものだからである。ところが、神においてはいかなる可能態性もないことは先に証明されている。したがって、神においてはいかなる付帯性もないのである。

- [217] さらに、何かが付帯的に内属している当のものはどんなものでも、その本性に即して何らかの仕方でも可変的である。というのは、付帯性というのはそれ自体の本性からして、内属することも内属しないことのいずれもあるものだからである。それゆえ、もし神に付帯的に適合しているような何かを神が持っているとしたら、神は可変的であるということになるが、この反対が先に論証されているのである。

- [218] さらに、何らかの付帯性が内属しているものはどれでも、それが自己のうちにもっているもののどれでもあるというわけではない。なぜなら、付帯性は基体の本性には属していないからである。ところが、神は神自身のうちに持っているもののどれでもある。したがって、神においては何の付帯性もない。

上記の小前提は次のようにして証明される。どんなものであっても結果においてよりも原因においての方がより高貴な仕方で見いだされる。ところが、神は万物の原因である。それゆえ、神のうちにあるものはどんなものでも、神のうちにあって最も高貴な仕方で見いだされることになる。ところが、何かが何かに最も完全に適合しているというのは、それがそれ自体であることである。実際、このあり方は、形相が質料に合一しているように、或るものが他のものに実体的に合一している場合よりもより完全に一であるし、この実体的合一は何かが付帯的に内属している場合よりもより完全な合一なのである。したがって、神は神の有しているどれでもあるということにならざるを得ないのである。

- [219] 同じく、付帯性は実体に依存しているけれども、実体は付帯性に依存しない。ところで、何らかのものに依存していないものは、その何らかのものなしに時として見いだされることがあり得る。それゆえ、何らかの実体は付帯性なしに見いだされ得る。だが、このことがとりわけ適合すると思われるのは、最も単純な実体においてであり、神の実体とはそのようなものである。したがって、神の実体に付帯性が内属するということは決してないのである。

- [220] この見解の点で、カトリックの論者たちは一致している。だから、アウグスティヌスは『三位一体論』で「神においては何の付帯性もない」と述べている。

- [221] この真理が示されたことで、イスラム教の何人かの「弁証神学者たち」による、「神の本質に何らかの志向が付加されていると措定している」という誤謬は論駁されることになるのである。

第 24 章

神の存在は何らかの実体的差異を付加することによって指示され得ないこと

- [222] また、上述のことから、神の存在そのものには、類が種差によって指示されるような仕方で、本質的指示によって指示するような何かが付加され得ないということが示され得る。
- [223] というのは、実体的存在がそれによって指示されるようなすべてのものが実存しているのだから、何かが現実態においてあることは不可能である。例えば、動物が現実態において存在するには、それが理性的動物であるかあるいは非理性的動物であるかのいずれかでなければならないのである。それゆえ、プラトン主義者であっても、アイデアを措定しているにしても、自体的に存在するアイデアとしては、種の存在との関係で本質的差異によって指示される類というもののアイデアを措定することはできず、指示するためには本質的差異を必要としない種についてだけ自体的に存在するアイデアを措定できたのである。それゆえ、もし神の存在が本質的指示という仕方で何か他の付加されたものによって指示されるのであるとすると、その存在はその付加されたものが実存しない限り現実態において存在しないことになってしまうであろう。ところが、神の存在そのものが神の実体であることは、先に示されている。それゆえに、神の実体が何かが付け加わるのでなければ現実態において存在し得ないことになるであろう。だが、ここから結論されることというのは、それが存在することが自体的に必然ではないものであるということであって、この反対が先に示されているのである。
- [224] 同じく、存在することができるために何か付加されるものを必要とするものはすべて、その付加されるものに対して可能態にある。ところが、神の実体はいかなる意味においても可能態にないことは、先に示されている。ところで、神の実体とは神の存在である。それゆえ、神の存在は、何らかの実体的指示という仕方において、それに何かが付加されることによって指示されることはできないのである。
- [225] さらに、事物がそれによって現実態における存在を随伴し、それによって存在が事物に内的なものとなるものとはすべて、事物の本質全体であるか、あるいは本質の部分であるかのいずれかである。ところで、本質的指示という仕方で何かを指示するものは、事物を現実態において存在させ、指示された事物にとって内的なものである。というのは、もしそうでなければ、事物はそれによって実体亭に指示され得ないからである。それゆえに、それは事物の本質そのものであるか、あるいは、本質の部分であるかのいずれかなのである。ところが、神の存在に何かが付加されるとしたら、その何かは神の本質全体ではあり得ない。なぜなら、神の存在とその本質とは別ではないということが既に示されているからである。従って、それは神の本質の部分であることになる。しかし、そうだとすると神は本質的に諸部分から複合されていることになるであろうが、これとは反対のことが先に示されたのである。
- [226] 同じく、或るものを指定するのにその或るものに本質的指定という仕方で加えられるものは、そのものの概念を構成するのではなく、現実態における存在ということだけを構成する。例えば、理性的ということが動物に加えられるが、その理性的ということは動物にとっての現実態における存在を獲得するのであって、動物である限りでの動物の概念を構成することはないのである。それは、種差は類の定義には入らないからである。ところで、神に何かが加

えられて、それによって神が本質的指定という仕方で指定されるとしたら、その何かは加えられるものにとっての固有の何性あるいは本性の概念を構成するものでなければならない。というのも、このような仕方で加えられているものは、事物の現実態における存在を獲得するからである。だが、これ、すなわち現実態における存在は神の本質そのものであることが先に示されている。したがって、種差が類を指示するような仕方で、神の存在を本質的指示によって指示するようなものは神の存在には加えられ得ないということになるのである。

第 25 章

神はどんな類のうちにもないこと

[227] また、このことから神はどんな類のうちにもないことが必然的に結論される。

[228] というのも、何らかの類のうちにあるものはすべて、そのうちに種との関係で類の本性がそれによって指示されるようなものを自己のうちに有している。実際、類のうちにあるものはどれもその類の何らかの種のうちにあるからである。ところが、このようなことは神においては不可能であることが示されている。それゆえ、神が何らかの類のうちにあるということとは不可能なのである。

[229] さらに、もし神が類のうちにあるとすると、付帯性の類にあるか実体の類にあるかのいずれかである。だが、神は付帯性の類のうちにはない。というのは、付帯性は第一の存在者や第一原因であることはできないからである。また、神は実体の類のうちにあることもできない。なぜなら、類という実体は存在そのものではないからである。というのも、もしそうでないとすると、すべての実体が自己の存在であるということになり、そうするとすべての実体が他者を原因として持つのではないということになる。だが、これが不可能であることは上述のことから明らかなのである。だが、神は存在そのものである。従って、神はどんな類のうちにもないのである。

[230] 同じく、類のうちにあるものは何であっても、同じ類のうちにある他のものから存在に即して異なっている。というのも、もしそうでなければ、類は多くのものに述語されないことになってしまうからである。ところが、同じ類のうちにあるものはすべて、類の何性において一致している。なぜなら、類はあらゆるものについて「何であるのかという点で」述語されるからである。それゆえ、類のうちに実存しているどんなものにとっても、その存在は類の何性の外にあることになる。ところが、このことが神においては不可能である。したがって、神は類のうちにあることはないのである。

[231] さらに、それぞれのものはその何性の特徴を通じて類に配置される。類は「何であるのか」という点で述語されるものだからである。ところが、神の何性とは神の存在そのものである。だが、存在に即して何かが類に配置されることはない。というのも、そうだとすれば存在者とは類であり、それが存在そのものを意味表示することになってしまうからである。したがって、神は類のうちにはないということになるのである。

- [232] 存在者は類ではないということ、哲学者によって次のような仕方で証明されている。すなわち、もし存在者が類であるとする、その類がそれを通じて種へと限定されるような何らかの種差が見いだされるのでなければならなくなる。ところが、どんな種差についても、それが類を分有するということ、つまり類が種差の概念のうちに含まれるような仕方で分有するということはない。なぜなら、もしそうだとすると、種の定義のうちには類が二度措定されてしまうからである。だからそうではなく、種差は類の概念において理解されていることの外になければならないのである。ところが、存在者ということがそれが述語されるものの理解内容に含まれている以上、存在者ということによって理解されていることの外には何もあり得ない。だからこの意味で存在者はいかなる種差によっても限定され得ないのである。従って、存在者は類ではないということになる。だからこのことから必然的に、神は類のうちにないということが結論されるのである。
- [233] このことからまた、神が定義され得ないということも明らかである。なぜなら、定義はすべて類と種差からなるからである。
- [234] さらにまた、神については結果による以外には論証がなされ得ないことも明らかである。なぜなら、論証の原理とは、それについて論証がなされるものの定義だからである。
- [235] しかし、次のように考える人がいるかもしれない。つまり、神はたしかに付帯性の基になっているものではないから「実体」という名称は神には固有には適合し得ない。とはいえ、その名称によって意味表示されている事物は神に適合しているのであって、神は実体の類のうちにあるのである。というのも、実体とはそれ自体による存在者であって、このことが神に適合するということは、神は付帯性ではないということが証明されていることから確かなのである。
- [236] a) しかし、この反論に対しては既に述べられたことにもとづいて、それ自体による存在者ということは実体の定義のうちにはない、と言うべきである。というのも、実体が「存在者」と語られていることからして、それは類ではあり得ないであろう。というのは、存在者は類の特質を持っていないことが既に証明されているからである。
- b) また、「それ自体による」と語られていることからしても同様である。というのは、このことはただ否定だけを含意していると思われるからである。というのは、「それ自体による存在者」とは「他のうちにない」ということからそう言われるのであるが、それは純粋な否定だからである。そして否定は類の概念を構成し得ない。なぜなら、もし構成するとすると、類は事物の何であるのかの述べるのではなく、何でないのかを述べることになってしまうからである。
- c) それゆえ、実体の概念とは、「実体とは基体のうちにない存在ということが適合する事物である」というように理解しなければならない。ところが、存在者という名称が存在から付されるように、事物の名称は何性から付される。だから、実体の概念においては、他のもののうちにない存在が適合する何性を持つということが理解されるのである。だが、このことは神には適合しない。というのは、神は自己の存在以外の何性を持っていないからである。だから、神はいかなる意味においても実体の類にあるわけでもないことになる。こうしてま

た、神は付帯性の類においてないことが示されている異常、神はいかなる類においてもないことになる。

第 26 章

神は万物の形相的存在ではないこと

- [237] 以上のことから、神とはそれぞれの事物の形相的存在以外のなにものでもないと言った人々の誤謬が排される。
- [238] というのは、この形相的存在は実体的存在と付帯的存在とに区分される。だが、神の存在は実体的存在でも付帯性の存在でもないことが証明されている。したがって、それぞれの事物がそれによって形相的にあるとされるその存在が神であることは不可能なのである。
- [239] 同じく、諸事物が相互に区別されるのは存在を持っていることによるのではない。この点ではすべてのものが一致しているからである。それゆえ、もし事物が相互に区別されているとすれば、存在そのものが付加された何らかの差異によって特種化され、種に即して異なった存在が異なった事物に属することになるか、あるいは諸事物は存在そのものが種に即して異なっている本性に適合することによって異なっているか、のいずれかである。ところが、このうちの第一の場合は不可能である。というのは、既に述べられたように、類に種差が付加されるような仕方では存在者に何らかの付加が生じることはあり得ないからである。それゆえ、諸事物が異なっているのは異なった本性を持つことによるのであり、その本性によって存在は異なった仕方では獲得されるのだということになる。ところが、すでに示されたように、神の存在は別の本性に対して到来するのではなくて、それが本性そのものである。したがって、もし神の存在が万物の形相的存在であるとする、万物は端的に一であるのでなければならぬことになってしまうのである。
- [240] さらに、原理は本性からして原理によるものよりも先である。ところが、何らかの事物においては存在は何かを原理として持っている。例えば、形相は存在の原理であると言われるし、何らかのものを現実態にもたらす作用者も同様である。それゆえ、もし神の存在がそれぞれの事物の存在であるとする、自己の存在である神には何か原因があることになる。そうだとすると神は存在することが必然であるものではなくなってしまうのであるが、その反対のことが先に示されているのである。
- [241] さらに、多くのものに共通であるものがその多くのものの外なる何かであるのは、ただ概念上のことである。たとえば、動物がソクラテスやプラトンや他の動物の外なる何かであるのは、動物の形相というものをそれを個体化し特種化しているものからそぎ落として把握している理解においてだけなのである。実際、人間は真に動物であるものなのであり、そうでないとするれば、ソクラテスやプラトンのうちに複数の動物が、つまり共通する動物そのもの、共通的な人間、それにプラトンそのものがあることになってしまうであろう。それゆえ、共通的な存在についてはましてのこと、それが実存する万物の外なる何かであるのはただ理解においてだけなのである。それゆえ、もし神が共通的存在であるとする、神が或る事物で

あるというのは、その事物がただ理解においてある事物であるということになるであろう。だが、神が何かとして存在するというのはただ理解においてのみではなく、実在においてあることがさきに示されている。したがって、神は万物の共通的な存在ではないのである。

[242] 同じく、それ自体で言うところ、生成とは存在への途上であり、消滅とは非存在への途上である。実際、生成の終局が形相であり消滅の終局が欠如であるのは、まさに形相が存在をもたらす欠如が非存在をもたらすからである。というのも、何らかの形相が存在をもたらすのでないとしたら、そのような形相を受け取るものが生成するとは語られないことになるからである。それゆえ、もし神がすべての事物の形相的存在であるとする、神は生成の終局であることになる。だが、先に示されているように、神は永遠であるからこれは偽なのである。

[243] さらに、[この見解からは] それぞれの事物の存在は永遠からあったことになってしまう。そうだとすると、生成や消滅は存在し得ないことになる。というのも、もし生成消滅があるとすれば、先在する存在があつてそれが或る事物にとって新たに獲得されるのでなければならぬが、その場合に (a) その事物が何か先に実存するものであるか、あるいは (b) いかなる意味でも先に実存するものではないか、のいずれかであることになる。

a) もし第一の場合であるとする、前述の立場に従えばすべての実存するものの存在は一なる存在なのであるから、生成すると語られる事物が受け取っているのは新たな存在ではなく、新たな存在の様態なのである。これによつてはなされていることは質的変化であつて、生成ではないのである。

b) それに対して、もしいかなる意味においても先に事物が実存しなかつたとすれば、その事物は無から生じたことになる。これは生成の概念に反している。それゆえ、この立場は生成消滅をまったく破壊していることになるのである。したがって、その立場が不可能であることは明らかである。

[244] a) 聖なる教えもこの誤謬を反駁している。『イザヤ書』6章1節で語られているように、神は「いと高く上げられている」のであり、『ローマ書』9章5節にあるように「神は万物を越えて在る」と告白されているからである。実際、もし神が万物の存在であるとする、神は万物に属するものであつて、万物を越えているのではなくなるであろう。

b) また、この誤謬を犯す人々は偶像崇拝者たちと同じ考えまで進むことになる。つまり、偶像崇拝者たちは、『知恵の書』14章21節にあるように、「共通的なものとならない名前」つまり神の名前を「木や石に与えた」のである。実際、もし神が万物の存在であるとする、「石が存在者である」と語る方が「石は神である」と語るよりもより真実を語っているということにはならなくなってしまうのである。

[245] さて、この誤謬にはそれ鼓舞することになったと思われる四つのことがあつたのである。

[246] その第一は、いくつかの権威が転倒して理解されたことである。

a) ディオニシウスの『天上位階論』4章に「万物の存在」は超本質的な「神性である」という言葉が見いだされる。ここから彼らはすべての事物の形相的存在そのものが神であると理解しようとしたのである。しかし、このような理解がその言葉そのものに調和し得ないということは考察していないのである。というのも、もし神性が万物の形相的存在であるとする

と、それは万物を越えているのではなく万物の間にある、というよりむしろ万物に属する何かであることになるであろう。それゆえ、ディオニシウスは神性は万物を越えていると語った時には、神はその本性に即して万物から区別され、万物を越えたものとして位置づけられていることを示している。それに対して、神性は万物の存在であると語ったことによって、万物のうちには神による神の存在の何らかの類似性が見いだされるということを示しているのである。

b) また、ディオニシウスは彼らのこの転倒した理解を、別のところでより明らかに排除して、『神名論』2章では、点が線に対する、あるいは印章の形の臘に対するようには、神自身の他の事物に対する「接触はなく、何の混合もない」と語ったのである。

[247] 彼らをこの誤謬へと進ませたことの二番目のこととは、論拠の欠陥である。

a) というのは、共通的なものが特種化あるいは個体化されるのは付加によるということから、何の付加も生じない神の存在は何か固有の存在ではなく、万物に共通の存在であると彼らは見なしたのである。だが、彼らは共通的なものあるいは普遍は付加なしで存在し得ないが、付加なしで考察されるということを考えなかったのである。実際、動物は理性的という種差なしで存在し得ないが、この種差なしで考えられるのである。また、普遍は付加なしで考えられるとしても、それでも付加を受け入れる可能性を欠いては考えられない。というのも、もし動物に何の種差も付加され得ないとしたら、それは類ではなくなるであろう。他のすべての名称についても同様なのである。

b) ところが、神の存在は思考においてだけでなく、実在においても付加なしに在る。それも、ただ付加なしというだけではなく、付加を受け入れる可能性もなしにである。だから、付加を受けれてもいないし受け入れることもできないというこのこと自体から、神は共通的存在ではなく固有の存在であるということがいっそう結論され得る。また、神の存在は他のすべてのものから区別されているということ自体からは、それに何も付加され得ないということが結論されるのである。

c) だから、注釈家は『原因論』において、第一原因はその善性の純粋さそれ自体から他のものから区別され、在る意味で個別化されている、と言っているのである。

[248] 彼らをこの誤謬に導き入れた第三のこととは、神の単純性についての考察である。というのも、神は単純性の極にあるということから、神が存在するということはわれわれのもとにあることがらを分解した究極に、最も単純なこととしてあると見なしたのである（実際、われわれのもとにあることがらの複合性において、無限に進行することはないからである。）だが、ここでもまた彼らの論拠は欠陥があるのである。というのも、われわれのもとで見いだされる最も単純なものとは、十全な事物であるというよりは事物に属する何かであるということに彼らは注意を払っていないからである。だが、神に単純性が帰属するが、それは何か自存する完全な事物としての神に帰属するのである。

[249] また、彼らをこのようなことに導き得た第四のこととは、＜神は万物においてある＞と語るわれわれの語り方である。神が事物においてあるのは、事物に属する何かとしてではなく、いかなる仕方においても結果から離れることのないような事物の原因としてなのだということ

とを、彼らは理解していないのである。実際、われわれはこれと同じように、＜形相は物体においてある＞とか、＜水夫は船においてある＞とか語るのである。

第 27 章

神はどんな物体の形相でもないこと

- [250] 神が万物の存在ではないということが示されたから、同様に神はどんな事物の形相でもないということが示され得る。
- [251] というのも、すでに示されたように、神の存在がそれ自身の存在ではないような何らかの何性に属することはあり得ない。ところが、神の存在それ自体であるものとは、神以外のなにものでもない。したがって、神が何か他のものの形相であることは不可能なのである。
- [252] さらに、物体の形相は存在そのものではなく、存在の原理である。ところが、神は存在そのものである。従って、神は物体の形相ではない。
- [253] 同じく、形相と質料の合一から何らかの複合体が帰結するが、それは質料と形相との関係では全体である。ところが、部分というのは全体に対して可能態にある。ところが、神においてはいかなる可能態性もない。したがって、神が何らかの事物と合一した形相であることは不可能である。
- [254] さらに、それ自体で存在を有するものは他のものにおいて存在を有するものよりもより高貴である。ところが、何らかの物体の形相はすべて他のもののうちに存在を有している。したがって、神は存在の第一原因として最も高貴な存在者である以上、何らかのものの形相では在り得ない。
- [255] それにくわえて、同じことが運動の永遠性から次のようにして示され得る。もし神が何らかの動きうるものの形相であるとする、神自身は第一の動者であるから、複合体が自己を動かしていることになるであろう。ところが、自己を動かしているものは動かされることも動かされないことも可能である。それゆえ、神においてその両方があることになる。ところが、このようなものは自分から運動の欠陥を持つことはない。それゆえ、自己を動かしているものの上に、別の第一動者を措定し、それが運動の永続性をそれに与えているのでなければならぬ。こうして、第一動者である神は自己を動かしている物体の形相ではないのである。
- [256]ところで、この議論進行は運動が永遠であると措定している人にとって有益である。というのも、そうであると措定しないとしても、天の運動の規則性から同じ結論が得られ得るからである。実際、自己を動かしているものは静止することも動くこともできるのと同じように、より早く動くこともより遅く動くこともできる。それゆえ、天の運動の斉一性のもつ必然性は全く動かされ得ない上位の何らかの原理に依存しており、それは自己を動かしている物体の何らかの形相としての部分ではないのである。

[257] さて、この真理に聖書の権威は一致している。実際、『詩篇』8篇2節では「神よ、あなたの偉大さは天を越えて高い」と語られている。また、『ヨブ記』11章8-9節では「彼は天よりも高い。何をしようというのか。彼の尺度は地よりも長く、海よりも深い」とある。」

[258] a) こうして、神は天の魂であるとか全世界の魂であるとか語った異教徒たちの誤謬は空しくされる。

b) また、この誤謬にもとづいて、物体の観点で出はなく魂の観点で（ちょうど人間が物体の観点ではなく魂の観点で知者であると言われるように）全世界が神であると語って、偶像崇拜者を弁護した異教徒も同じである。このような前提のもとに、世界とその諸部分に神的な崇拜が捧げられることは為してはならないわけではないという見解を持ったのである。

c) さらに注釈家は『形而上学』11巻で、「この場所でザビウス族の」すなわち偶像崇拜者の「知者たちの墮落があった」と語っているが、それは彼らが神とは天の形相であると主張したからである。

第 28 章

神の完全性について

- [259] さて、存在しかつ生きているものの方がただ存在しているものよりも完全であるにしても、自身の存在以外のなにものでもない神は普遍的な仕方完全な存在者である。そして私が普遍的な仕方完全であるものと言うのは、どんな類の高貴さも欠けていないもののことである。
- [260] というのも、それぞれの事物の高貴さはすべて、そのものにそのものの存在に即して属している。実際、人間にその知恵にもとづいて属する高貴さのすべては、人間が知恵によって知恵ある者であるからでしかないし、他の点でも同じである。だからこのように、高貴さの点での様態は事物が存在を有する様態に即しているのである。というのは、事物がより高貴であるとかより高貴でないとか語られるのは、その存在が高貴さの何らかの特種な様態へと限定されるその様態がより大きい小さいかによるからである。それゆえ、もし存在の力の全体が適合するものが何かあるとすると、そのものには何らかの事物に適合するどんな高貴さも欠けていることはできない。ところが、自己の存在である事物には、存在が存在の力全体に即して適合している。たとえば、仮に何らかの分離した白さといったものが存在するとすると、そのものには白さの力のどれも欠けていることはできないであろう。だが実際には、ある特定の白いものには白さの力のいくらかが、白さを受け取っている事物の欠陥のために、欠けている。その受け取っている事物は白さを自己の様態に応じて受け取るのであって、白さの可能性全体に即して受け取るのではないであろうからである。それゆえ、先に証明されているように、神は自己の存在であるから、その存在を存在そのものの力の全体に即して有しているのである。したがって、神は何らかの事物に適合するどんな高貴さも欠くことはできないのである。
- [261] ところで、あらゆる高貴さと完全性が事物に属するのはその事物が存在することに即してであるが、それと同じようにあらゆる欠陥が事物に属するのはその事物が何らかの仕方存在しないことに即してである。ところが、神は全体的な仕方存在を有しているが、それと同じように非存在は全体的な仕方神から切り離されている。なぜなら、何かが存在を有する様態によって、それは非存在を欠くからである。それゆえ、すべての欠陥が神からは切り離されている。したがって、神は普遍的なしかたで完全なのである。
- [262] だが、ただ存在するだけのものどもは、その切り離された存在の不完全性のために不完全であるのではない。というのは、それらのものは自己の可能性の全体に即して存在を持っているのではなく、何らかの個別的で最も不完全な様態によって存在を分有しているからなのである。

- [263] 同じく、すべての不完全なものは何らかの完全なものから出てきていることが必然である。例えば、種子は動物あるいは植物に由来するのである。それゆえ、第一の存在者は最も完全でなければならない。ところが、神が第一の存在者であることは既に示されている。したがって、神は最も完全なのである。
- [264] さらに、それぞれのものは現実態にある限りで完全であり、現実態の欠如をともなつて可能態にある限りで不完全である。それゆえ、いかなる意味においても可能態になく純粹現実態であるものは、最も完全でなければならない。ところが、神とはそのようなものである。したがって、神は最も完全である。
- [265] さらに、どんなものも現実態にある限りでしか作用しない。だから、作用は作用者のうちにある現実態の様態に随伴するのである。それゆえ、作用によって引き出される結果が、作用者の現実態よりもより高貴な現実態にあることは不可能である。だが、結果の現実態が作用原因の現実態よりも不完全であることは可能であるが、それは作用はそれがそこへと終局するものの側で弱められることが可能だからである。ところで、作出因の類における第一原因への還元が生じる。そして上述のことから明らかなように、その第一原因が神と言われるのであり、すべての事物はそれに由来することは以下で示されることになる。それゆえ、あらゆる他の事物においてある現実態のどれもが、神においてその事物におけるよりもずっと卓越した仕方で見いだされるのであって、逆ではない。したがって、神は最も完全なのである。
- [266] 同じく、それぞれの類に関して、その類において最も完全なものが存在し、その類に属するものすべてはその最も完全なものに即して測られるのである。なぜなら、それぞれのものがより完全とかより不完全であると示されるのは、そのものの類の尺度に近づく程度によってだからである。例えば、すべての色において白が尺度であると言われるし、すべての人間のうちに徳のある人が尺度であると言われるのである。ところが、すべての存在者の尺度であるものは、自己の存在である神以外にはありえない。したがって、何らかの事物に適合するような完全性のどれも神には欠けていないのである。もし欠けているとすれば、神は万物の共通的尺度ではないことになってしまうからである。
- [267] a) だから、モーゼが神の「み顔」あるいは「栄光」を見ようとしたときに、主は彼に「私があなたにすべての善を示そう」と答えた『出エジプト記』33章19節にあるのであって、これによって神のうちにすべての善性の充満があることを理解させようとなさったのである。
b) また、ディオニシウスは『神名論』第5章で「神はある特定の仕方では実存するのではなく、自己のうちに存在の全体を端的で限られない仕方では受け取っているし、前もって受け取っている」と言っているのである。
- [268] だが知っておかねばならないことであるが、完全性という名称の意味表示がその起源に注目されるならば、神に完全性を帰することは適当ではあり得ない。むしろ、生成していないものは、完全であるとも言われ得ないと思われるからである。ところが、生成するものはすべて、生成したときに可能態から現実態へと、非存在から存在へと引き出されているのであるから、完全であるということが全体として生成したとして正しく語られるのは、可能態が全体として現実態に引き出されて非存在の何も保持せず十全な存在を有しているときなのである。

る。それゆえ、生成して十全の現実態に達しているものだけでなく、何の生成もなしに十全の現実態にあるものをも完全であると語るのは、名称のある種の意味拡張によつてのことなのである。このようにして、われわれは神が完全であると語るのは、『マタイによる福音書』5章48節で「あなたがたは、あなたがたの天の父が完全であるように、完全でありなさい」と言われているような意味においてなのである。

第 29 章 被造物のもつ類似性について

[269] 以上から、諸事物において神への類似性がどのようにして見いだされ得るのか、見いだされ得ないのかを考察することができるようになる。

[270] というのも、その原因から欠落したところのある結果というものは、名称と概念とにおいて原因と適合しないが、それでも両者の間には何らかの類似性が見いだされることが必然である。なぜなら、それぞれのものは現実態においてある限りにおいて作用するのであるから、作用者は自己に類似したことを作用するということが、作用の本性に属しているからである。だから、結果の形相はそれを越えた原因のうちに何らかの仕方で見いだされるのであるが、両者の様態と概念とは異なっているのであり、この理由のために原因は同名異義的と言われるのである。たとえば、太陽は現実態にある限りで作用をすることで、月下の物体における熱の原因となっている。だから、太陽から生み出された熱は太陽の作用力への何らかの類似を獲得する。その太陽の作用力によって月下の事物における熱が原因され、その理由で太陽は熱いと語られるのであるが、それでも一つ概念で熱いのではないのである。こうして、太陽がそこにおいて自己の結果を有効にもたらすようなすべてのものに対して、太陽はそれらと類似していると語られる。とはいえ、これらの結果が熱や同様の太陽のうちに見いだされるものを所有している様態は太陽とは同じではないという限りでは、それらすべてと太陽とは非類似なのである。この例と同様に、神もすべての完全性を事物に配しており、そのことを通じてすべてのものとの類似性と非類似性とを同時に有しているのである。

[271] 以上のことから、聖書では時には神と被造物との間の類似性に注意が喚起されている。例えば、『創世記』1章26節において、「人間をわれわれの似姿と類似性へ向けて造ろう」と言われている。だが時には、類似性は否定されることもある。例えば、『イザヤ書』40章18節では「あなたがたは神を誰に類似したものとし、どのような似像を造るのか」とあり、『詩篇』では「神よ、だれがいったい貴女に類似しているのでしょうか」とあるのである。

[272] さて、以上の論拠には、『神名論』9章で次のように語るディオニシウスが調和している。すなわち、「同じものどもが神に類似し、かつ類似していない」。そして、類似しているというのは、「完全には模倣可能ではないものを、それらのうちで生じうるかぎりにおいて、模倣していることに即して」であり、また、類似していないというのは、原因よりも「それに原因されたものの有するものはより少ないということに即して」なのである。

[273] ところで、この類似性に関しては、被造物が神に類似しているとい語る方が、神が被造物に類似していると語るよりも適当である。というのも、或るものに類似しているものとは、その或るものの性質あるいは形相を所有しているもののことである。それゆえ、神のうちに完全な仕方で存在しているものは、他の事物においては何らかの欠陥を持った分有を通して見いだされるのである以上、それは類似が認められることに即する限り、端的には神に属するのであって、被造物に属するのではないのである。このような仕方で被造物は神に属するものを持っているのであり、だからまた神に類似していると語られるのも正当なのである。それに対して、被造物に属するものを神が持っていると言うことは正当ではあり得ない。だから、神が被造物に類似していると語ることも適当ではないのである。人間の似像がその人間に類似していると述べられるのは正当ではあるにしても、われわれは人間がその似像に類似しているとは語らないのと同じことなのである。

[274] ましてや、神が被造物に類似したものとなるなどと固有な意味では語られない。というのも、類似化とは類似性への運動のことであり、それゆえに類似しているものとなるものを他のものから受け取っているものに類似化は適合するからである。ところが、被造物こそが神からそれによって神に類似したものとなるものを受け取るのであって、その逆ではないのである。したがって、神が被造物に似たものとなるのではなく、むしろ逆なのである。

第 30 章

神に述語されうる名称とは何か

[275] 以上のことからさらに、神について語られ得ることあるいは語られ得ないこととは何であるか、また、かみついでのみ語られることは何であり神と他の事物とに同時に語られることは何であるのか、ということ考察することができる。

[276] a) 被造物の持つ完全性はすべて神のうちに見いだされるが、より卓越した別の様態において見いだされる。だから、欠陥なしに絶対的な仕方で完全性を指示する名称はどれでも、神と他の事物とに述語される。たとえば、善性、知恵、存在、他の同様のものである。

b) それに対して、このような完全性を被造物に固有な様態とともに表現している名称はどれでも、それが神について語られる場合には、類似性と比喻を通してでしかあり得ない。(比喻とは、一つの事物に属することがらが他のものにそれによって適用されるのが常となっているものである。例えば、ある人はその知性の堅さのために石と言われる場合がそうである。)ところで、人間や石といった被造物の種を指示するために制定されている名称はすべてこのようなものである。というのも、どの種であっても、完全性と存在の固有の様態がそれに帰されるからである。また、種に固有の諸原理を原因とするような事物の固有性を指示する名称もどれでも同様である。だから、それらの名称は神については比喻的にしか語られ得ないのである。

c) さらにまた、このような完全性を神に適合するような極めて卓越した様態において表現する名称は、神についてのみ語られる。例えば、最高善、第一存在者、他の同様のものがそうである。

[277] さて、私がいくらかの述語となる名称は欠陥のない完全性を含意していると言ったのだが、それはその名称がそれを意味表示するために制定されたものに関してなのである。というのは、表示様態に関しては、すべての名称は欠陥を持つからである。つまり、われわれは事物をわれわれが知性において捉える様態にしたがって名称によって表現している。だが、われわれの知性は認識作用の端緒を感覚から得ているから、可感的事物のうちに見いだされる様態を越え出ることではない。そして、その可感的事物においては形相と質料の複合のために、形相と形相を持つものとは別のものである。ところが、その事物のうちにある形相は確かに単純なものであるが、自存しないものとして不完全であるのに対し、形相を持つものの方は確かに自存するのであるが単純ではなくむしろ具体性を持つものなのである。だから、われわれの知性は自存するものとして意味表示するものをなんでも具体性において意味表示し、単純なものとして意味表示するものを在るものとしてではなく、それによって在るものとして意味表示するのである。この意味で、われわれの語る名称のすべてにおいて、その表示様態に関する限り不完全性が見いだされるのであって、このことは神には適合しない。とはいえ、意味表示された事物の方は何らかの卓越した仕方では神に適合するのである。例えば、善性と善なるものという名称においてこのことは明らかである。というのも、善性はその事物を自存しないものとして意味表示し、善なるものの方は具体的なものとして意味表示するのである。この点に関する限り、神にはどんな名称もふさわしくないのであり、ふさわしいのは名称がそれを意味表示するために制定されている当のものに関してだけなのである。このことゆえに、ディオニシウスが教えているように、このような名称は神に関して肯定もされるし否定もされるのである。実際、それが肯定されるのは名称の概念のためであり、否定されるのは表示様態のためなのである。

[278] ところで、上述の完全性が神において見いだされるのは極めて卓越した様態においてなのであるが、その様態がわれわれの制定している名称によって意味表示されうるのは、否定による（例えば、神は永遠であるとか無限であるとかわれわれが語る場合がそうである）か、あるいは、神と他のものとの関係にもよる（例えば、神が第一原因であるとか最高善であるか語られる場合がそうである）かのいずれかである。というのは、上述のことから明らかなように、われわれは神が何であるかではなく何でないのかということ、そして他のものが神とどのような関係にあるかを捉え得るだけだからである。

第 31 章

神の完全性と神の名称の複数性は神の単純性と矛盾しないこと

[279] 上述のことからさらに、神の完全性と神について語られる複数の名称は神自身の単純性と矛盾しないということを見て取ることができる。

[280] 神以外の諸事物において見いだされるすべての完全性について、それが神に帰属されるのは、結果がその結果の同名異義的原因において見いだされるような仕方においてである、とわれわれは述べておいた。そして、この結果は原因のうちでは潜在力において存在している。例えば、太陽のうちの熱がそうである。だが、このような力が熱の類に属するのはある限定し

た様態においてでしかないから、その力によって作用している太陽は自分に類似していないものを生み出すのである。それゆえ、この力の故に太陽は熱いと語られるが、それは太陽が熱を生じさせるからだけではなく、こういったことをなす力が何か熱と同形のものだからである。だが、太陽な熱を生じさせるのと同じ力によって、乾燥のような熱以外の多くの結果をも月下の物体において生じさせる。このようにして、熱と乾燥は、火においては異なった性質なのであるが、太陽には両者が一つの力をつうじて帰属させられるのである。これと同じように、神以外の諸事物においては異なった形相に即して適合している万物の諸形相が、神においては神の一つの力に即して帰属していることが必然なのである。そして、この力は神の本質とべつのものではない。既に証明されているように、神には何かが付帯するということはあり得ないからである。それゆえ、神は知者であると語られるが、それは神が知恵を作り出していることに即してだけでなく、われわれ人間が知者であることに即して、われわれを知者に行っている神の力をわれわれがある程度まで模倣しているからでもある。とはいえ、神は石を所持させたのであるけれども、神が石であると語られることはない。それは、石という名称においては、それに即して石が神と区別されるような存在の限定されたあり方が理解されているからである。だが、石はその存在、その善性、その他同様のものに即した原因として神を模倣しているのであり、他の被造物も同じなのである。

[281] さて、これと似たことが人間の認識能力と働く力とにおいて見いだされうる。というのも、感覚的部分が異なった能力によって把握しているすべてのことや他の多くのことも、知性是一个の力によって認識している。また、知性というものはそれがより高次の知性であればあるほど、いっそう多くのものを何らかの一つの力によって認識しうるものであり、下位の知性はその多くのものを認識するに至るには多くのものを経なければならないのである。また、王の権力というものは、王のもとにある様々の権力がそれに命令を出すようなものすべてに及んでいるのである。それゆえ、このようにして神は一つの単純な自分の存在を通じてあらゆる完全性を所有しているのであり、他の事物はその完全性を、というよりそれよりずっと小さい完全性を何らかの異なったものを通じて獲得しているのである。

[282] a) 以上から、神には複数の名称が与えられという必然性が明らかである。というのも、自然本性的にはわれわれが神を認識できるのは、諸結果から神へと到達することによってだけである以上、神の完全性をそれによって意味表示する名称は様々でなければならないのである。それは、諸事物のうちに見いだされる完全性が様々であることに対応している。

b) だが、もし仮にわれわれが神の本質それ自体をあるがままに知性認識し、それに固有な名称を与えることができるとしたら、その本質をわれわれはたった一つの名称によって表現することになるであろう。この事態は神をその本質を通じて見ることになる者たちに約束されている。『ザカリア書』末尾で「その日には主は唯一となり、その名は一つとなるであろう」とあるようにである。

第 32 章

神と他の事物とに同名同義的に述語されるものは何もないこと

- [283] さて、以上から神と他の事物に同名同義的に述語されうることは何もないことが明らかである。
- [284] というのは、作用者がそれによって作用している形相をその結果がそれに類似した種に即して受け取らない場合には、その結果は作用者の形相から付けられた名称を、同名同義的述語に即して受け取ることができない。例えば、太陽から生み出された火の熱さと太陽とは同名同義的には語られないのである。ところで、神がその原因となっている諸事物の形相は、神の力の種に到達することはない。なぜなら、神においては単純で普遍的な仕方で見いだされるものを、諸事物は分割し個別的に受け取っているからである。したがって、神と他の事物とについて同名同義的に語られるものは一つもあり得ないのである。
- [285] さらに、もし何らかの結果が原因の種に達するとすれば、結果が種的に同じ形相を同じ存在の様態に即して受け取る場合に限って、名称の述語は同名異義的に帰結することになる。例えば、技術知の中にある家と質料のうちにある家とは同名同義的に語られないが、それは両方の場合に家の形相が持っている存在が類似していないからである。ところで、神以外の諸事物は、たとえ全く類似した形相をもたらしとしても、それを同じ存在の様態においてもたらしわけではない。というのも、先に述べられたことから明らかなように、神においては神の存在そのものでないようなものは何もないが、こんなことは他の事物においては生じないからである。したがって、神と他の事物とについて何かが同名同義的に述語されることは不可能なのである。
- [286] さらに、多くのものに同名同義的に述語されるものはみな、類、種、種差、付帯性、固有性のうちのいずれかである。ところが、既に示されているように、神についてはどんなこともそれを類や種差として述語されることはない。そうだから定義として述語されることもないし、類と種差とから構成される種として述語されることもないのである。また、先に論証されたように、神に何かが付帯することもありえない。だから、神について付帯性として、あるいは固有性として述語されることは何もないのである。（固有性については、それは付帯性の類に含まれるからである。）したがって、神と他の事物について同名同義的に述語されることは何もないのである。
- [287] 同じく、多くのものに同名同義的に述語されるものは、少なくとも理解に即しては、それらのどれよりもより単純である。ところが、實在に即しても理解に即しても、何かが神よりも単純であるということとはあり得ない。したがって、神と他の事物について同名同義的に述語されることは何もないのである。
- [288] さらに、多くのものに同名同義的に述語されるものはすべて、その述語がそれに述語されているもののそれぞれに、分有に即して適合する。実際、種は類を、個物は種を分有すると語られるからである。ところが、神については何も分有によって語られることはない。分有されるものはすべて分有するものの様態に即して限定を受け、部分的な仕方でも得られるのであって、あらゆる完全性の様態に即して得られないからである。したがって、神と他の事物について同名同義的に述語されることは何もないのである。
- [289] さらに、何かに先後関係をともなつて述語されるものが同名同義的に述語されないということとは確かである。というのは、先なるものは後なるものと定義に含まれるからである。例え

ば、実体はそれが存在者であることに即して、付帯性の定義のうちに含まれるのである。それゆえ、もし実体と付帯性について存在者が同名同義的に語られるのであれば、実体について述語されるかぎりでの存在者の定義の中に実体も措定されるのでなければならないことになるであろう。これが不可能であることは明らかである。ところが、神と他の事物については、同じ秩序で述語されることはなにもないのであって、先後関係をともなって述語されるのである。実際、神についてはすべてのことが本質的に述語されるのであり（というのも、神は本質そのものとしての存在者、善性そのものとしての善なるものと語られるからである）、他方他のものどもについての述語は分有によって生じるからである（たとえば、ソクラテスは人間であると言われるが、それはソクラテスが人間性そのものであるからではなく、人間性を持っているものだからである）。したがって、神と他の事物について何かが同名同義的に語られるということは不可能なのである。

第 33 章

神と被造物について語られる名称のすべてが純粋に同名異義的ではないこと

- [290] 上述のことからまた、神と他の事物に述語されることがどれでも純粋な同名異義によって語られるのではないことが明らかである。例えば、偶然に同名異義的なことがらがそうである。
- [291] というのも、偶然に同名異義的なことがらにおいては、その一方から他方への秩序あるいは関係は少しも見いだされないのであり、一つの名称が異なった事物に帰されるのはまったくの偶然にすぎないのである。その一方のために制定されている名称が、それが他方への秩序を持っているということを意味表示しないからである。ところが、神と被造物とについて語られる諸名称については、このようにはなっていない。というのは、先に述べられたことから明らかなように、このような諸名称においては共通に原因と原因されたものという秩序が考察されるからである。したがって、神と他の事物とに何かが述語されるのは、純粋な同名異義によってではないのである。
- [292] さらに、純粋な同名異義のあるところには、事物における類似性は何も認められず、ただ名称の一性だけが認められる。ところが、諸事物には神に対して何らかの様態の類似性があることは、前述のことがらから明らかである。したがって、それらが純粋な同名異義によって神について語られるのではないことになるのである。
- [293] 同じく、多くのものについて一つのことが純粋な同名異義によって述語される場合には、その一方から他方のものについての認識をわれわれは導き出すことができない。というのも、事物の認識は名称の音声に出はなく、その概念に依存しているからである。ところが、神以外の事物において見いだされることがらから、われわれは神的なことがらの認識へと至るということは、成就のことから明らかである。したがって、このようなことがらが神と他の事物とに純粋な同名異義によって語られるのではないのである。
- [294] さらに、名称の同名異義によって議論の進行は妨げられる。それゆえ、もし神と被造物とについては純粋に同名異義的にしか何も語られないとすれば、被造物から神へと進む議論と

いったものは何も生じ得ないことになるであろう。だが、この反対のことが神について語っているすべての人々によって明らかである。

[295] さらに、あるものに何らかの名称が述語されている場合に、その名称を通じてそのものに関して何らかのことをわれわれが知性認識するのでなければ、述語することは無駄なことである。ところが、もし神と被造物について、諸名称がまったく同名異義的に語られるのであるとすると、その名称を通じてわれわれは神について何も知性認識していないことになる。というのも、それら神の諸名称の意味がわれわれに知られるのは、その名称が被造物について語られることに即してだけだからである。したがって、神についてそれが存在者である、善である、あるいは他の同様なことが語られるあるいは証明されるということは、無駄なことになってしまうであろう。

[296] だが、このような名称を通じてわれわれは神について何でないのかだけを認識するのである（例えば、神が生きていると語られるのは、神が魂を持たないものの類に属さないからであるし、他の点でも同様である）と反論されるとしても、少なくとも神と被造物とについて語られる生きているという名称は、魂を持たないものの否定という点では一致しているものでなければならないであろう。この意味で、それは純粋に同名異義的なものではないのである。

第 34 章

神と被造物とについて語られることがらは類比的に語られること

[297] したがって、上記のことからすると、神と他の事物について語られることがらは同名同義的にも同名異義的にも述語されるのではなく、類比的に述語されるということになる。つまり、何か一つのものへの秩序あるいは関係にしたがって述語されるということである。だが、このことには二つのあり方がある。

a) 第一のあり方は、多くのものが何か一つのものへの関係を有することによってである。たとえば、健康という一つのことへの関係によって、健康の主体としての動物が健康であると語られたり、健康をもたらすものとしての薬が健康であると語られたり、健康を保持するものとしての食物が健康であると語られたり、健康の徴としての尿が健康であると語られたりするのである。

b) もう一つのあり方は、二つのものの間に何かそれ以外のものへの秩序あるいは関係が見いだされるのではなく、その二つのうち的一方への秩序あるいは関係が見いだされることによってである。たとえば、存在者が実体と付帯性について語られるのは、付帯性が実体への関係を有することによってであって、実体と付帯性が何か第三のものに関係づけられることによってではないのである。

それゆえ、神と他の事物とについて語られるような名称は、第一の仕方で類比的に語られるのではない。というのは、何かを措定する場合には神に先に措定しなければならないからである。だから、第二の仕方で類比的に語られるのである。

[298] さて、このような類比的述語づけにおいては、名称と事物において同じ秩序が見いだされる場合もあるし、同じ秩序が見いだされない場合もある。というのは、名称の秩序は認識の秩序に従うからである。なぜなら、名称は可知的概念の記号だからである。

a) それゆえ、事物において先なるものが認識においても先であることが見いだされる時には、同じものが名称の概念においても事物の本性においても先であることが見いだされる。たとえば、実体は付帯性よりも先であるが、それが本性において先なのは実体が付帯性の原因だからであり、認識において先なのは付帯性の定義のうちに実体が指定されるからである。それゆえ、存在者ということは付帯性よりも実体について先に語られるのであるが、それは事物の本性と名称の概念の両方においてなのである。

b) それに対して、本性においては先であるものが認識においては後である時には、類比的なもどもにおいて事物と名称の概念とにおいて同じ秩序が見いだされることはない。例えば、健康にするもののうちにある健康にする力は、原因として動物のうちにある結果である健康よりも本性において先であるが、この力をわれわれは結果を通じて認識しているので、名称を与えるのもこの結果からなのである。以上から、健康にするものの方が事物の秩序においては先であるが、名称の概念によれば動物の方がより先に健康であると語られるのである。

c) それゆえ、われわれは他の事物から神の認識へと達するのであるから、神と他の事物とについて語られる名称のさす事物は神において、神の様態に応じて、先にあるが、名称の概念の方はより後なのである。それゆえ、神は神の結果から名付けられるとも言われるのである。

第 35 章

神について語られる多くの名称は同名同義ではないこと

[299] さらに、上述のことから示されることは、神について語られて諸名称は同じ事物を意味表示するのではあるけれども、それらが同名同義ではないということである。というのは、それらの名称は同じ概念を意味表示しないからである。

[300] というのも、神という一つの単純な事物へと、様々に異なった事物が様々に異なった形相を通じて似たものとされている。それと同じように、われわれの知性は様々に異なった概念を通じて神に似たものとされるのであるが、それは様々に異なった被造物についての概念を通じて神を認識することへと導かれる限りにおいてである。それゆえ、われわれの知性は一つのものについて多くのことを捉えているのであるが、それが偽であるわけでも空しいわけでもない。なぜなら、先に示されているように、この単純な神の存在とは何らかのことが多なる形相にしたがってそれに似たものとされるようなものだからである。ところで、知性は様々に異なった概念に即して様々に異なった名称を見だしゆき、それを神に帰属させるのである。このようにして、それらの名称は同じ概念に即して帰属させられているわけではないので、まったく一つの事物を意味表示しているのではあるにしても、それらの名称が同名同義ではないことは確かなのである。実際、名称の意味は同じではないのであり、それは名称というものは知性認識された事物を意味表示するよりも先に知性のもつ概念を意味表示するものだからである。

第 36 章

神に関する命題をわれわれの知性はどのようにして形成するのか

- [301] 以上のことからさらには、われわれの知性が単純な神に関して命題を複合・分割しながら形成するのであるが、神はまったく単純であるにしてもこのことが無駄になっているわけではないということが明らかである。
- [302] というのは、上述のように、われわれの知性は様々に異なった概念を通じて神の認識へと達するのであるけれども、それらすべての概念に対応しているものがまったくもって一であることも知性認識している。というのは、知性は自身が知性認識している様態を知性認識されている事物に帰属させるのではないからである。たとえば、知性は石を非質料的な様態で認識しているけれども、石に非質料性を帰属させてはいないのである。それゆえ、知性は事物の一性を言語上の複合を通して提示しているのであって、「神は善あるいは善性である」と語るときにその複合が同一性を示すものなのである。こうして、何か異他性が複合のうちにあるとしたら、それは知性の側に関係づけられ、一性は知性認識された事物の方に関係づけられるのである。そして、この理由からわれわれの知性は時には、神についての命題を異他性を示すものとともに形成するのであり、それは「善性が神においてある」と言われる場合のように前置詞を挟むことによるのである。というのは、この場合でも知性に亭号する何らかの異他性と、事物に関係づけられるべき何らかの一性とが指示されているからである。

第 37 章

神は善であること

- [303] さて、われわれの示した神の完全性から、神の善性が結論され得る。
- [304] というのは、それぞれのものがそれによって善と言われるものとはそのもの固有の力である。「力とはそれぞれのものを善にし、その業を善へともたすもの」だからである。ところで、『自然学』第7巻において明らかなように、力とは「何らかの完全性である。というのは、それぞれのものをわれわれが善であると語るのはそれが固有の力に達しているときだから」である。したがって、それぞれのものが善であるのはそれが完全であることによるのである。だからこそ、それぞれのものは自己の完全性を固有の善として欲求するのである。ところで、神が完全であるということが示されている。したがって、神は善である。
- [305] 同じく、先に示されているように、何か第一の不動の動者が存在し、それが神なのである。ところで、それはまったく動かされずに動かすものとして動かしている。これは欲求されるものとして動かすということである。それゆえ、神は第一の不動の動者であるから、第一に欲求されるものである。ところが、何か欲求されるのには二つの様態がある。すなわち、それが善であるからであるか、あるいは、善であると見えるからであるかのいずれかである。そして、前者の場合にそれは善なのである。というのは、善と見えるものが動かすのはそれ

自体によってではなく、それが何らかの善の形象を持っているからだからである。だが、善はそれ自体によって動かすのである。したがって、第一に欲求されるものである神は、真の意味で善なのである。

- [306] さらに、哲学者が『倫理学』第1巻でその最も適切な表現として導入しているように、「善とは万物が欲するものである」。ところで、万物はそれの様態に応じて現実態において存在することを欲している。これは、それぞれのものがその本性によって消滅することに抵抗していることから明らかである。それゆえ、現実態において存在することが善の概念を構成している。だからまた、現実態の欠如を通じて、善に対立物である悪は可能態から帰結するのである。このことは哲学者の『形而上学』第9巻から明らかである。ところが、神が現実態にある存在者であって、可能態にないことはさきに示されている。したがって、神は真の意味で善なのである。

- [307] さらに、存在と善性を伝達するということは善性から来ることである。そしてこのことは、善なるものの本性そのものと、その概念との両方から明らかである。実際まず、本性上、それぞれのものの善とは現実態でありその完全性である。ところが、それぞれのものが作用を行うのはそれが現実態にあることによってである。ところで、作用を行うことでそれぞれのものは存在と善性とを他のものに流布させる。だからまた、哲学者の『気象学』で明らかのように、類似したものを産出し得るということが何らかの完全性の徴なのである。それに対して、善なるものの概念の方では、欲求され得るものであるということに由来している。そして、この欲求され得るものとは目的であり、それはまた作用者を作用するように動かしているものである。以上のことのために善は自己と存在を流布させるものであると言われるのである。ところが、この流布ということは神に適合している。というのも、先に示されているように、神はそれ自体で必然的に存在する存在者として、他のものにとっての存在の原因だからである。したがって、神は真の意味で善である。

- [308] だからこそ『詩篇』73篇1節では「神はイスラエルの心の正しい人々にとって、なんと善であるのか」と語られているし、『哀歌』3章25節では「主は彼を乞い求める者たちに、彼を尋ね求める魂にとって善である」と語られているのである。

第 38 章

神は善性そのものであること

- [309] 以上から、神が自己の善性そのものであるということが得られる。
- [310] というのも、それぞれのものにおいて現実態に存在することがそのものの善である。ところが、神は現実態にある存在者であるだけではなく、自己の存在そのものであることが先に示されている。したがって、神は単に善であるだけではなく、自身の善性そのものなのである。
- [311] さらに、それぞれのものの完全性がその善性であることが示されている。ところで、神の存在の完全性はそれに付加された何かにもとづいて気づかれるのではなく、神の存在がそれ

自体で完全だからであることも先に示されている。したがって、神の善性は神の実体に付加された何かではなく、その実体がその善性なのである。

- [312] 同じく、それぞれの善は、それが自己の善性でない善であるなら、それが善であると語られるのは分有的にである。ところが、分有を通じて語られることはそれに先立つ何かを前提し、その先立つものから善性の特質を受け取っているのである。ところが、この系列は無限に背進することは不可能である。なぜなら、目的因の系列において無限に進むということはなく、それは無限なるものは目的と矛盾するからである。ところが、善は目的の特質を持っている。それゆえ、何か第一の善に至るものでなければならない。そして、それは何か他のものへの秩序を通じて分有的に善であるのではなく、自己の本質によって善であることになるのである。だが、このようなものとは神である。したがって、神は自身の善性なのである。
- [313] おなじく、存在するものは何かを分有することができるが、存在そのものは何も分有できない。というのも、分有するものとは可能態においてあるものであるが、存在は現実態だからである。ところが、神が存在そのものであることは証明されている。したがって、神は分有的に善なのではなく、本質的に善なのである。
- [314] さらに、単純なものはすべて自己の存在とそれがそれであるものとを一つのものとして有している。なぜなら、もし両者が別であるとする、すでにその単純性が除去されていることになるからである。ところで、神はまったく単純であることがすでに示されている。それゆえ、神の善であることは神自身とはべつではないのである。したがって、神は自己の善性である。
- [315] 同じ根拠によって、神以外のどんな善も神自身の善性ではないことが明らかである。このこと故に、『マタイ福音書』19章17節で「ただ神以外は誰も善ではない」と言われているのである。

第 39 章

悪は神のうちにはあり得ないこと

- [316] さて、以上から神のうちには悪はあり得ないことが明らかである。
- [317] というのも、存在や善性やすべての本質的に語られることがらは、自己自身の外に混じり合っているものを何も持っていない。それに対して、善であるものは存在は善性の外に何か持つことがある。というのも、或る完全性の基体となっているものが他の完全性の基体となっても何の支障もないからである。例えば、物体であるものが白いものであったり、甘いものであったりできるのである。それに対して、それぞれの本性はその概念の限界のうちに閉じられており、その内部に外在的なものを何も含むことができないのである。ところで、神は善であるだけでなく善性であることは既に示されている。したがって、神のうちには何か善性でないものが存在することは不可能なのである。こうして、神のうちには悪はまったく存在し得ない。

- [318] さらに、何らかの事物がそのまま変わらない間は、その事物に対立するものはその事物と完全に適合することはできない。例えば、人間が人間であることをやめない限りは、非理性性や非感覚性が人間に適合することはないのである。ところが、神の本質は善性そのものであることが示されている。それゆえ、善に対立する悪が神において居場所はないのである。ただし、神が神でなくなるとすれば別であるが、示されたように、神は永遠である以上そんなことは不可能なのである。
- [319] さらに、神は自身の存在であるから、先に出された根拠から明らかなように、神について分有的に語られ得ることは何もない。それゆえ、もし神について悪ということが語られるとすれば、分有的にではなく本質的に語られることになるであろう。ところが、悪はどんなものについても、何らかのものの本質であるというようには語られ得ない。というのも、その何らかのものにとって存在が欠けていることになるのであるが、既に示されているように、その存在は善だからである。ところで、悪性のうちには、善性においてと同様に、何か外的な混じり合ったものがあるということは不可能である。したがって、神について悪は語られ得ないのである。
- [320] 同じく、悪は善と対立している。ところが、善の特質は完全性において成立する。それゆえ、悪の特質は不完全性において成立する。ところが、欠陥あるいは不完全性というものが、普遍的に完全である神においてはあり得ないことは、先に示された。したがって、神において悪はあり得ないのである。
- [321] さらに、何かが完全であるのは、それが現実態においてあることに応じてである。それゆえ、それが不完全であるのは、現実態から欠落していることに応じてである。それゆえ、悪あるいは欠如は、すくなくとも欠如を含んでいる。ところで、欠如の主体は可能態である。だが、可能態は神においてはあり得ない。それゆえ、悪も神においてはあり得ない。
- [322] さらに、もし善が万物によって欲求されるものであるとするなら、それぞれの本性は悪を悪である限りにおいて忌避する。ところで、何らかのものの自然本性的欲求の運動に反してそのものに内在しているものは、強制されたものであり、自然本性の外にあるものである。それゆえ、それぞれにものにおいて悪とは、そのものにとって悪である限りでは、強制されたものであり自然本性の外にあるものである（ただ、複合的事物においては、その事物のある点に則せばそれにとって自然本性的であることは可能である）。ところで、神は複合したものではなく、また神のうちに何か強制されたことや自然本性の外にあることが存在し得ないことは先に示されている。したがって、神のうちに悪は存在し得ないのである。
- [323] 聖書もこのことを確証している。実際、『ヨハネ第一書簡』では「神は光であり、神のうちに何の闇もない」と言われており、また、『ヨブ記』34章10節では「不信仰は神から去り、万能なる者からは不正は去る」とある。

第 40 章

神はすべての善にとっての善であること

- [324] また、前述のことから神がすべての善にとっての善であることが示される。
- [325] というのも、それぞれのものにとって善性はその完全性であることがすでに述べられた。ところが、神は端的に完全であるために、自己の完全性において諸事物のすべての完全性を包含しているということもすでに示されている。したがって、神の善性はすべての善性を包含している。このような意味で神はすべての善にとっての善なのである。
- [326] 同じく、分有によってあるあり方をしていると語られるものについて、それがそのようなあり方をしていると語られるのは、本質によってそのあり方をしていると語られるものの何らかの類似性を持つ限りのことである。たとえば、鉄が火的であると語られるのは、それが火の何らかの類似性を分有している限りのことなのである。ところが、神は本質によって善であり、他のすべてのものは分有によって善であるということは既に示されている。それゆえ、どんなものも、神の善性の何らかの類似性を持っているのでないならば、善であると語られないのである。したがって、神自身がすべての善にとっての善なのである。
- [327] さらに、それぞれのものが欲求され得るものであるのは目的のためである。ところで、欲求され得るものであるという点に善の特質がある。それゆえ、それぞれのものが善であると語られるのは、それが目的であるか、あるいは目的へと秩序づけられているかのいずれかである。それゆえ、万物が善の特質をそれから得ているものが究極目的である。ところが、この究極目的とは神であることは、以下で証明されるであろう。したがって、神はすべての善にとっての善なのである。
- [328] このことから、『出エジプト記』33章19節で、主はモーセに自分の直視を約束しながら、「私があなたにすべての善を示そう」と語っているのである。また、『知恵の書』8章では、神の知恵について「知恵といっしょに、すべての善がわたくしを訪れた」と語られているのである。

第 41 章

神は最高善であること

- [329] さて、このことから神が最高善であることが示される。
- [330] というのは、普遍的善は個別的な善のそれぞれに益となる。例えば、種族にとっての善は一人一人の人の善よりもより善いようにである。というのは、全体の善性と完全性がその部分の善性と完全性に益となるからである。ところで、神の善性と他のすべてのものとの関係は、普遍的善と個別的善の関係である。神がすべての善にとっての善であることが示されているからである。したがって、神自身が最高善なのである。
- [331] さらに、本質によってそうであると語られる者は分有によって語られるものよりもより真なる意味でそうであると語られる。ところで、神は自身の本質によって善であり、他のものは分有によって善であるということが既に示されている。したがって、神自身が最高善なのである。

- [332] 同じく、それぞれの類において最高度にそうであるものは、その類のうちにある他のものの原因である。原因は結果よりもより力あるものだからである。ところで、万物が善の特質を神から得ていることが既に示されている。したがって、神自身が最高善なのである。
- [333] さらに、黒と混じり合っている程度が少ないものほどより白いように、悪と混じり合っている程度が少ないものほどより善いのである。ところが、神は悪と混じり合っている程度が最も低い。なぜなら、現実態においても可能態においても悪は神のうちに存在し得ず、このことが神にはその本性から適合することがすでに示されているからである。したがって、神自身が最高善なのである。
- [334] それゆえ、『サムエル記上』2章2節で「主のように聖なるものはない」と言われているのである。

第 42 章

神は一つであること

- [335] さて、このことが示されると、神は一つでしかないことが示される。
- [336] というのは、最高度に善なるものが二つあることは不可能だからである。というのは、横溢によって語られるものはただ一つのものにしか見いだされないからである。ところで、神が最高善であることがすでに示されている。したがって、神は一つなのである。
- [337] さらに、神が最も完全であり、神には何の完全性も欠けていないことがすでに示されている。それゆえ、もし複数の神々が存在するとしたら、このように完全なものが複数存在するのではなければならない。だが、これは不可能である。というのは、もしそれら複数のもののどれにもどんな完全性も欠けておらず、またそれに何の不完全性も混じり合っていないとすると（あるものが端的に完全であるためにはこのことが必要であるのだが）、それら複数のものにはそれによって相互に区別されるものがなくなってしまうであろう。それゆえ、複数の神々を措定することは不可能なのである。
- [338] 同じく、一つのものが措定されるだけで生じるの十分なことがらについては、それが多くのことを通じて生じるよりも一つのものを通して生じる方がより善い。ところが、諸事物の秩序というものは、より善いものであり得るものとして存在している。というのは、第一作用者の能力は、諸事物のうちにある完全性のための能力を欠いているものではないからである。ところで、万物は一つの原理へと還元することで、十分な仕方で包括されている。したがって、複数の原理を措定する必要はないのである。
- [339] さらに、一つの連続的で規則的な運動が複数の動者によることは不可能である。というのは、もし複数の動者が同時に動かしているとしたら、それらのどれも完全な動者ではなく、それらのすべてが「全体として」完全な一つの動者の代わりをしていることになるからである。だが、このことが第一動者には適合しないのであって、それは完全なものは不完全なも

のよりも先なるものだからである。それに対し、複数の動者が同時に動かしているのではないとしたら、それらのどれもが時には動かし、時には動かしていないことになるが、このことから運動が連続的でも規則的でもないということが帰結することになる。というのも、連続的で一つの運動は一つの動者に由来するものであり、また常に動かしていないような動者は不規則的にうごかしているということが認められるからである（たとえば、月下の動者において明らかである。その動者においては、最初に強制された運動が意図され、最後にはそれが除去されるのであるが、自然本性的運動はその逆なのである）。ところが、第一の運動は一つであり連続的であることが、哲学者たちによって証明されている。したがって、その第一の運動の第一の動者は一つでなければならないのである。

[340] さらに、物的実体は霊的実体を自己の目的として秩序づけられている。というのは、物的実体は霊的実体に類似したものとなることを意図しているのであって、その霊的実体において善性はより明らかだからである。なぜなら、存在するものはすべて可能な限り最善のものを欲求するからである。ところで、物体適否賦物の運動のすべては一つの第一の運動に還元されるのがみとめられ、その他にはその運動に決して還元されないような別の第一の運動は存在しない。それゆえ、第一の運動の目的である霊的実体の他には、それに還元されないような別の実体は存在しない。ところが、これをわれわれは神という名称で理解しているのである。したがって、一つの神しか存在しないのである。

[341] さらに、相互に秩序づけられているさまざまなものすべてについて、それら相互の間の秩序は何か一つのものへの秩序のためにある。例えば、軍隊の諸部分相互の秩序は軍隊全体の指揮官への秩序のためにあるのである。さて、様々に異なっているものどもが何らかの関係において一つになっているとしたら、それはそれらが異なっている限りにおけるそれら固有の本性にもとづくことはできない。それによればむしろ異なったものどもは切り離されるからである。また、秩序づけるものが様々であることもできない。なぜなら、その異なった秩序づけるものどもが、異なっている限りにおいて自己自身から一つの秩序を意図することはできないからである。そうしてみると、多くのものども相互の秩序は、偶然によるか、あるいは何か一つの第一に秩序づけているものへと還元され、それが他のすべてが意図している目的へと秩序づけているのでなければならない。ところで、この世界の諸部分のすべては、或るものが他のものによって助けられている限りにおいて、相互に秩序づけられているのがみとめられる。例えば月下の物体は上位の物体によって動かされ、その上位の物体は非物的実体によって助けられているのであって、そのことは先に述べられたことから明らかである。だが、この世界の秩序が偶然によるものでもない。それは常にある、あるいは大部分においてあるからである。それゆえ、この世界全体は秩序づけるものと支配するものを一つだけしか持っていないのである。だが、この世界の外に別の世界はない。したがって、万物の支配者は一つしかないのであって、これをわれわれは神と呼んでいるのである。

[342] さらに、その両方が存在することが必然であるような二つのものがあるとすると、存在の必然性の意図において両者は一致するものでなければならない。それゆえ、それらが区別されるのはその一方だけに、あるいは両方に付加されている何かによってでなければならない。そうしてみると、他方があるいは両方が複合したものでなければならないことになる。だが、複合したもののどれもそれ自体によって存在することが必然であるものではないことは、先

に示されている。それゆえ、そのいずれもが存在することが必然であるような複数のものが存在することは不可能である。だから、複数の神々が存在することも不可能である。

[343] さらに、その二つのものが存在することの必然性において一致していると措定されているのであるから、それらがその点で相違しているものというのは、何らかの仕方での存在することの必然性の補完のために必要とされているのか、あるいはそうでないのかのいずれかである。そして、もしそれが必要とされていないのであるが、その場合にはその異なっている点は何か付帯的なものである。というのは、事物に到来しておりながらその事物の存在に対して何もしないものはすべて付帯性だからである。それゆえ、この付帯性は原因を持っていることになる。

a) そうすると、その原因は存在することが必然的であるものの本質であるか、あるいは何か他のものであるかのいずれかである。もしその本質であるとするなら、上記のことから明らかのように、存在することの必然性そのものがその本質であるから、存在することの必然性が二つの両方に見いだされることになる。それゆえ、両方がその付帯性を持つことになるであろう。そうだとすると、その付帯性にもとづいて両者が区別されないことになるのである。

b) それに対して、もしその付帯性の原因が本質以外の何か他のものである場合には、その他のものが存在しないならば、この付帯性も存在しないであろう。そして、もしこの付帯性が存在しないのであれば、前述の区別も存在しないことになる。それゆえ、その他のものが存在するのでないならば、存在することが必然であると措定されていた二つのものは、二つではなくて一つであることになるであろう。それゆえ、それら両者に固有の存在は他のものに依存していることになる。そうだとすると、そのどちらも存在することがそれ自体によって必然であるようなものではないことになるのである。

c) さて、その点で両者が区別されるものが存在の必然性を補完するのに必要なものである場合には、存在の必然性の概念のうちにその区別される点が含まれているからであるか（動物の定義のうちに魂を持つものということが含まれているのと同様に）、あるいは存在することの必然性がその点によって特種化される（理性的ということによって動物が充足されるのと同様に）からであるかのいずれかである。

d) もし第一の場合であれば、存在の必然性のあるところではどこにでも、その概念のうちに含まれているものがなければならない。例えば、動物ということが適合するもののどれにも、魂を持つものということが適合するのである。こうして、存在の必然性は前述の両方に帰されているのであるから、それにしたがって区別され得ないことになるのである。

e) それに対して第二の場合であっても、やはりこれもあり得ないのである。というのは、類を特種化する種差は類の概念を充足させることはなく、類にとっての現実態における存在がその種差によって獲得されるのである。例えば、理性的という種差が付加されるより前に動物の概念は充足しているのであるが、動物は理性的であるか非理性的であるかのいずれかではなければ現実態において存在し得ないのである。それゆえ、存在の必然性を何かが充足するというのは、現実態における存在に関してであって、存在の必然性の概念に関してではないのである。

f) だが、このことは二つの点で不可能である。第一には、存在することが必然であるものの何性それ自体がその存在であることが先に証明されているからである。第二には、このような存在することが必然であるものが何か他のものを通じて存在を獲得することになってしまふのであるが、それは不可能だからである。

g) 以上から、それどれもが存在することがそれ自体によって必然であるような複数のものを描定することは、可能ではないのである。

[344] さらに、もし二つの神が存在するとすると、この「神」という名称はその両者について同名同義的に述語されているか、あるいは同名異義的に述語されているかのいずれかである。

a) もし同名異義的であるとすると、現在の論述の意図からははずれていることになる。というのも、どのような事物についても、それがどのような名称で同名異義的に名付けられるとしても、語る者の慣用が許すならば、何の問題もないからである。

b) それに対して、もし同名同義的に語られているのだとすると、二つの神の両方について一つ概念にもとづいて述語されていることになる。そうすると、その両方において概念上一つの本性があるのでなければならない。それゆえ、この本性は両者において一つの存在に即してあるのか、あるいは両方が別々の存在に即してあるのかのいずれかであることになる。もし一つの存在に即しているのであれば、二つのものが存在するのではなくただ一つのもので存在することにあるであろう。というのも、二つのものが実体的に区別されているのであれば、それらに一つの存在が属することはないからである。それに対して、両者において別々の存在に即しているのだとすれば、そのどちらにとっても自己の何性が自己の存在ではないことになるであろう。ところが、神においてはそうでなければならないことは既に証明されている。それゆえ、その二つのもののどちらもわれわれが「神」という名称によって理解しているものではないのである。したがって、二つの神を描定することは不可能なのである。

[345] a) さらに、この指示対象に対して、それがこの指示対象である限りにおいて適合することのどれも、他のことに適合することは可能ではない。なぜなら、何らかの事物の個別性はこの個別的なものの外の他のものには属さないからである。[小前提] ところが、存在することが必然であるものにとって、その存在することの必然性はそれがこの指示対象である限りにおいて適合する。それゆえ、それが何か他のものに適合することは不可能である。この意味で、そのいずれものもが存在することが必然であるような複数のものが存在することは不可能なのである。したがって、複数の神々が存在することは不可能である。

b) 小前提の証明。もし存在することが必然的であるものが、そのようなものである限りにおいてこの指示対象ではないとしたら、その存在の指示はそれ自体に即して必然的ではなく、他のものに依存するのでなければならない。ところが、それぞれのものは現実態にある限りにおいて他のすべてのものから区別されているのであって、このことがこの指示対象であるということなのである。それゆえ、存在することが必然的であるものは、それが現実態において存在するという点に関して、他のものに依存することになる。ところが、これは存在することが必然的であるものの概念に反している。したがって、存在することが必然的であるものは、この指示対象であることに即して、存在することが必然的なのである。

- [346] さらに、「神」というこの名称によって意味表示されている本性は、この神においてそれ自体によって個体化されているか、あるいは何か他のものによって個体化されているかのいずれかである。もし他のものによるのであれば、そこには複合があるのでなければならない。また、もしそれ自体によって個体化されているのであれば、他のものに適合することは不可能であるが、それは個体化の原理であるものは複数のものに共通であることはできないからである。したがって、複数の神々が存在することは不可能である。
- [347] さらに、もし複数の神々が存在するのであれば、神性という本性はそれらにおいて数的に一ではない。それゆえ、この神とあの神とで神的本性を区別している何かが存在するのでなければならないが、これは不可能である。なぜなら、先に示されているように、神的本性は付加を受け入れることもないし、本質的差異や付帶的差異を受け入れることもないからである。また、神的本性は何らかの質料の形相として、質料の分割に即して分割されるようなものでもない。したがって、複数の神々が存在することは不可能である。
- [348] 同じく、それぞれの事物に固有の存在はただ一つである。ところが、神はそれ自身が自己の存在であることが先に示されている。したがって、一つの神しか存在し得ないのである。
- [349] さらに、事物が存在を有する様態はそれが一性を所有する様態に即している。それゆえ、それぞれのものは可能な限りにおいて自分が分割されることに抵抗し、そうすることで非存在へ向かわないようにしているのである。ところが、神的本性は存在を最も強力な仕方でも有しているものである。それゆえ、その本性には最高度の一性がある。したがって、いかなる意味においても複数のものへと区分されることはないのである。
- [350] さらに、われわれはそれぞれの類においてその多数性が何らかの一性から出て来ていることが分かる。だからこそ、どのような類においても第一のものが一つあり、それがその類において見いだされるすべてのものの尺度なのである。それゆえ、ある一つの類において一致が見いだされることがらは、何か一つの原理に依存しているのでなければならない。ところが、万物は存在の点で一致している。それゆえ、すべての事物の原理であるただ一つのものが存在しなければならないのであり、これが神である。
- [351] 同じく、どのような政体においても支配をする者は一性を欲求している。だから、諸政体のうちで最も強力なのは君主制あるいは王政なのである。さらには、多くの四肢からなるものには一つの頭があるのであって、この明証的な徴によって、首座というものが適合するものに一性が帰されるのだということが明らかなのである。それゆえ、すべてのものの原因である神も端的に一であると告白しなければならないのである。
- [352] さて、神の一性へのこの告白を聖なる言葉からもわれわれは得ることができる。実際、『申命記』6章4節では「イスラエルよ、私は聞いた。あなたの主なる神は一つの神である」とあり、『出エジプト記』20章3節では「あなたにとって私の他に別の神々は存在しない」とあり、さらに『エフェソ人への手紙』4章5節では「主は一人、信仰は一つ」などとあるのである。
- [353] さて、この真理によって複数の神々を告白している異教徒たちは撃退されることになる。

a) もっとも、彼らの多くが最高の神は一つであると言っており、また彼らが神々と名付けていた他の多くのものがその最高の神を原因として存在するということを肯定していた。そうして、すべての永続的な実体に神性の名称を付与し、それもとりわけ知恵と幸福と諸事物の支配の観点で付与していたのである。

b) そして実際、聖書においてもこの語り方の習慣が見いだされるのであって、聖なる天使たち、あるいは人間や裁判官でさえも「神々」と名付けられているのである。たとえば、「主よ、神々のうちには」あなたに「似ているものはありません」という『詩篇』85篇8節のことばや、別の箇所「あなたがたは神々になるであろうと、私は言った」という言葉がある。さらに同様の多くの言葉が聖書の様々の箇所に見いだされるのである。

[354] それゆえ、上記の真理にいつそう対立しているのはマニ教徒であると思われる。一方が他方の原因ではないような二つの第一原理を彼らは指定しているからである。

[355] さらにアリウス派も自分たちの誤謬にこの真理を矛盾させている。つまり、彼らは御父と御子とは一つではなく二つの神々であると告白しているが、他方で彼らは御子が聖書の権威によって真なる神であると信じるように強いられてもいるのである。

第 43 章

神は無限であること

[356] さて、哲学者たちが言い伝えてきているように、無限なものは量に従うのであるから、多数性という観点で無限性を神に帰することはできない。神はただ一つであるということや神において諸部分の複合や付帯性との複合といったものはなにもないことがすでに示されているからである。さらに、連続量に即しても神は無限であるとは言いがたい。神が非物体的であることがすでに示されているからである。したがって、霊的大きさに即して無限であることが神に適合するのかどうかを探究することが残されていることになるのである。

[357] さて、この霊的大きさということは二つのものに即して見いだされる。すなわち、一つは能力に関してであり、もう一つは固有の本性の善性すなわち充足性に関してである。たとえば、あるものがより白いかより白くないかと語られるのは、そのうちにある白さが充足される様態に応じてなのである。また、力の大きさも作用あるいは作られたものの大きさによって測られる。ところが、これら二つの大きさについて、その後者は前者に随伴している。というのも、何かが作用をなし得るものとなるのは、それが現実態において存在すること自体によるのであって、だから、その力の大きさの様態というものはその現実態における充足の様態にしたがっているのである。こうしてみると、霊的事物の大きさは、その充足の様態に応じて語られるということになるのである。実際、アウグスティヌスも「物体的量において大きいのではないものどもにおいては、より大きいということとより善いということとは同じである」と述べているのである。

[358] それゆえ、大きさのこの様態に即して神が無限であることが示されなければならないことになる。

a) だが、次元的量や数 quantity においては無限は欠如として理解されるのであるが、神の場合にはそうではない。というのは、このような量は本性的に終わりを持っており、本性的に持っているものを減じることによって、無限であると語られるのであって、このためにそのような量において無限は不完全性を指し示すからである。

b) そうではなくて、神において無限は否定的にのみ理解される。というのは、神の完全性には何の終局あるいは終わりはないのであって、神は最高の意味で完全だからである。だから、このようにして神に無限が帰属させられるべきなのである。

[359] というのも、自己の本性によって有限であるものはすべて、何らかの類の特質へと限定される。ところが、神がいかなる類のうちにもなく、その完全性がすべての類の完全性を含んでいることが先に示されている。したがって、神は無限である。

[360] さらに、すべての現実態は、それが他のものに内属している場合には、それに内属しているものから限界性を受け取ることになる。なぜなら、他のもののうちにあるものはその他のもののうちに受け取るものの様態に応じて存在するからである。それゆえ、現実態がいかなるものうちにも実存しているのでない場合には、いかなるものによっても限界づけられることはないのである。たとえば、仮に白さがそれ自体で実存するとすると、そのうちにある白さの完全性は限界づけられておらず、白さの完全性に関わって所有され得るものを何でも所有することになるであろう。ところで、神がいかなる様態においても他のもののうちに実存する現実態ではない。なぜなら、神が質料のうちにある形相ではないことが証明されているし、神は自身が自己の存在であるがゆえに、神の存在がどんな形相あるいは本性に内属することがないこともさきに示されているからである。したがって、神は無限であるということになるのである。

[361] さらに、諸事物のなかには、第一質料のようにただ可能態にだけあるものも見いだされるし、既に神がそうであることが示されているように、ただ現実態においてあるものも見いだされるし、両者以外の他のもののように現実態と可能態の両方においてあるものも見いだされる。ところで、可能態は現実態との関係において語られるのである以上、それぞれのものにおいても端的な意味においても、可能態は現実態を越え出すことはできない。それゆえ、第一質料がその可能態性において無限であるから、純粹現実態である神はその現実態性において無限であることになる。

[362] 同じく、何らかの現実態は可能態と混合する程度が低いほどより完全である。それゆえ、可能態が混合している現実態はすべて、その完全性の終局を持っており、反対に何の可能態も混合していない現実態には完全性の終局がないことになる。ところで、神がすべての可能態を欠いた純粹現実態であることが先に示されている。したがって、神は無限である。

[363] さらに、絶対的に考察された存在そのものは無限である。なぜなら、それは無限なものどもと無限な諸様態とによって分有されることが可能だからである。それゆえ、何らかのものの存在が有限であるとすると、その存在は、その存在にとって何らかの意味での原因である何か他のものによって限定されているのでなければならない。ところが、神の存在に何か原因があるということとはあり得ない。なぜなら、その存在はそれ自体によって必然だからである。したがって、神の存在は無限であり、神自身が無限である。

- [364] さらに、何らかの完全性を持っているものは、その完全性をより十全に分有しているほどより完全である。ところが、その本質によって完全でありその本質が自己の善性であるようなものによる以上に十全な様態で、何らかの完全性を持つような様態というものは存在し得ないし、またそのような様態を考えることもできない。ところが、神とはそのようなものである。それゆえ、いかなる様態においても、神よりより善くより完全であるものが考えられ得ないのである。したがって、神はその善性において無限である。
- [365] さらに、われわれの知性は知性認識するとき無限へと伸びてゆく。実際、どんな有限の量でもそれが与えられると、われわれの知性はそれより大きなものを考え出すことができるということがその証拠である。ところで、このような知性の無限への秩序づけというものは、何か無限な可知的事物が存在しないとしたら無益な秩序づけであることになるであろう。それゆえ、何か無限の可知的事物が存在しなければならず、それは諸事物の中で最大のものであり、この事物をわれわれは神と言うのである。したがって、神は無限である。
- [366] 同じく、結果というものはその原因を越えて広がることはできない。ところで、われわれの知性は万物の第一原因である神によらなければ存在し得ない。だから、われわれの知性は神より大きな何かを考えることが出来ないのである。それゆえ、もしあらゆる有限なものより大きな何かをわれわれの知性が考えることができないとすれば、神は有限ではないということになるのである。
- [367] さらには、無限の力が有限な本質の中に存在することは出来ない。なぜなら、それぞれのものは自分の形相によって作用するのであるが、その形相とはそのものの本質であるかあるいは本質の部分である。ところが、力とは作用の原理の名称でなのである。さて、神が有限な能動的力を持っていない。というのも、神は無限の時間において動かしており、このことが無限の力によらねばありえないことが先に示されたのである。したがって、神の本質は無限であることになる。
- [368] a) ところで、この上記の根拠は世界が永遠であると主張する人に基づいたものである。だが、そうでないと措定された場合には神の力の無限性についての見解はいっそう確証を得ることになる。というのは、それぞれの作用者はその作用において、現実態からより離れた能力を現実態にもたらすほど、いっそう力あるものである。例えば、水を熱するには空気を熱するよりもより大きな力が必要なのである。ところが、いかなる意味においても存在しないものは、現実態から無限に隔たっているし、また何らかの意味において可能態にあるということもない。それゆえ、もし以前にまったく存在しなかった状態のあとに世界が作られたのだとすると、それを作ったものの力は無限でなければならないのである。
- b) だが、この根拠は世界の永遠性を主張する人々にとっても、神の力の無限性を証明するのに妥当である。というのは、そのような主張をする人々は、それが世界の中の実体が永続的であると考えているにしても、そのような実体の原因は神であると告白し、次のように言っているのである。すなわち、神が永続的な世界の原因として実存するのは、ちょうど塵につけられた足跡が永遠から存在していたとしたら、足がその足跡の原因として永遠から存在していたのと同じなのである、と言っているのである。だが、この立場を取った場合にも、前述の論拠に従えば、神の力は無限であることが帰結する。というのも、神が世界を産出した

のであるが、それがわれわれのように時間から産出したとしても、あるいは彼らの言うように永遠から産出したとしても、事物のうちには神が産出したのではないようなかなるものも存在し得ない。神は存在の普遍的原理だからである。だから、質料や可能態といったものがなにも前提されることなく、神は産出したのである。ところで、能動的力は受動適地からと比例して捉えねばならない。というのも、より大きな受動的力が先在している、あるいはあらかじめ理解されていなければならないほど、それはより大きな能動的力からによって充足されるからである。それゆえ、有限な力は質料の能力を前提しながら何らかの結果を産出するものであるから、何の能力をも前提しない神の力は有限ではなく無限なのであり、同じように神の本質は無限なのである。

[369] さらに、それぞれの事物はその存在の原因が強力であればほど、いっそう持続的である。それゆえ、その持続性が無限であるようなものは、無限の強力さをもった原因を通じてその存在を持っているのでなければならない。ところが、神の持続性は永遠である。というのは、神が永遠であることが先に示されているからである。それゆえ、神は自己以外に自己の存在の原因を持っていないのであるから、神は永遠でなければならない。

[370] さて、この真理に対して聖書の権威は証言を示している。実際、詩篇作者は「主は大きく、測りがたく補宜記である。また、彼の大きさには終わりが無い」と言っているのである。

[371] さらに、この真理に最も古代の哲学者たちの言葉も証言をしている。実際彼らのすべてが、真理そのものに突き動かされるように、無限なものが事物の第一原因であると主張しているのである。

a) 実際、彼らは適切な言葉を知らなかったので、第一原理の無限性を具体的な量の様態に即して評価している。たとえば、デモクリトスは諸事物の原理を無限の数の原子であると主張したし、アナクサゴラスは諸事物の原理を無限な数の相互に類似した部分であると主張したのである。あるいは、何らかの元素あるいは何らかの混濁した無限の物体が万物の第一原理であると主張した人々によれば、無限性を連続量の様態で評価したのである。

b) だが、彼らに後続する哲学者たちの研究によって、無限な物体といったものは存在しないことが示された。そして、このことに何らかの仕方でも無限な第一原理が存在しなければならないということが結びついているので、第一原理である無限なものとは物体でも物体の内なる力でもない結論されるのである。